

LES FONDEMENTS SPIRITUELS DU POUVOIR AU ROYAUME DE LOANGO

Frank HAGENBUCHER-SACRIPANTI



OFFICE DE LA RECHERCHE
SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE
OUTRE-MER



Cliché ORSTOM
Photo Hagenbucher-Sacripanti
Maquette J. Bouniol

Frank HAGENBUCHER-SACRIPANTI

**LES FONDEMENTS
SPIRITUELS DU POUVOIR
AU ROYAUME DE LOANGO**

République populaire du Congo



**OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER**





ÉDITIONS DE L'OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

RENSEIGNEMENTS, CONDITIONS DE VENTE

Pour tout renseignement, abonnement aux revues périodiques, achat d'ouvrages et de cartes, ou demande de catalogue, s'adresser à :

SERVICE CENTRAL DE DOCUMENTATION DE L'ORSTOM
70-74, route d'Aulnay, 93140 BONDY (France)

— Tout paiement sera effectué par virement postal ou chèque bancaire barré, au nom de : *Régie avance SSC ORSTOM, 70, route d'Aulnay, 93140 BONDY C.P.T.E. 9152-54, CCP PARIS.*

— Achat au comptant possible à la bibliothèque de l'ORSTOM, 24, rue Bayard, 75008 PARIS.

REVUES ET BULLETIN DE L'ORSTOM

1. CAHIERS ORSTOM

a) Séries trimestrielles :

- | | |
|--|---------------------|
| — Entomologie médicale
et parasitologie | — Océanographie |
| — Hydrobiologie | — Pédologie (1) |
| — Hydrologie | — Sciences humaines |

Abonnement : France **95 F** ; Etranger **115 F** ;

b) Série semestrielle

- Géologie

Abonnement : France **75 F** ; Etranger **80 F**

c) Séries non encore périodiques :

- Biologie (3 ou 4 numéros par an)
— Géophysique

Prix selon les numéros

II. BULLETIN ANALYTIQUE D'ENTOMOLOGIE MÉDICALE ET VÉTÉRINAIRE

12 numéros par an (en 14 fascicules)

Abonnement : France **75 F** ; Etranger **85 F** ;

(1) Masson et Cie 120 bd Saint-Germain F 75280 Cedex 06 dépositaires de cette série à compter du vol. VIII. 1970. Abonnement France **96 F** Etranger **134 F**

PARMI NOS PUBLICATIONS, NOUS RAPPELONS :

MÉMOIRES :

n° 36 - BOUQUET (A.) - 1969 — Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville). 282 p., photogr. h.-t. 110 F.

n° 45 - ROBINEAU (C.) - 1971 — Évolution économique et sociale en Afrique centrale. L'exemple de Souanké (République populaire du Congo). 215 p., 5 pl. photogr. 60 F.

***LES FONDEMENTS SPIRITUELS DU POUVOIR
AU ROYAUME DE LOANGO***

République populaire du Congo

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal ».

MÉMOIRES ORSTOM N° 67

Frank HAGENBUCHER - SACRIPANTI

Ethnologue de l'ORSTOM

***LES FONDEMENTS SPIRITUELS
DU POUVOIR
AU ROYAUME DE LOANGO***

République populaire du Congo

O.R.S.T.O.M.
PARIS
1973

***L'ACTE D'IMAGINATION EST UN ACTE
MAGIQUE***

J.P. SARTRE (L'Imaginaire)

**« LIVIN:DA LIVĀ:GA NDOTCHI LILEM:-
BəKANA TCHIBĀ:BA TCHISONIKA 'NKĀDA
« *Bien que sachant écrire, le blanc n'a pu comprendre
les pratiques du sorcier* »**

(PROVERBE VILI)

TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE

Notre mode de transcription est basé sur l'alphabet phonétique international. Nous utilisons l'orthographe adoptée par l'IGN pour les noms de lieux et de localités ; ces mêmes termes sont transcrits phonétiquement lorsqu'ils s'insèrent dans une expression vernaculaire ou revêtent une signification purement traditionnelle ; par exemple, nous écrivons :

1. Village de Loango
et Malwā:gu : le Roi
lwā:gu : le pouvoir
2. Village de Loandjili
et Maloādjili (chef de province du même nom)
3. Gorges de Sounda (accident géographique)
déesse Sunda,

Seuls les termes Vili personnellement recueillis au cours de l'enquête sont en italiques, à l'exception des noms de lieux (provinces, localités, lieux dits).

	Phonét. Internat.	Convention retenue	Description
<i>Consonnes</i>			
Occlusives	p	p	Bilabiale sourde
	b	b	Bilabiale sonore
	t̪	t	Apico dentale sourde
	d̪	d	Apico dentale sonore
	k	k	Dorsovélaire sourde
	g	g	Dorsovélaire sonore
Nasales	ɲ	n	Apico dentale sonore
	m	m	Bilabiale sonore
	ŋ	ŋ	Dorsovélaire sonore (Anglais : king)
	ɳ	ɳ	Palatale.
<i>Consonnes</i>			
Fricatives	f	f	Labio-dentale sourde
et spirantes	v	v	Labio-dentale sonore
	s	s	Sifflante pré-dorso alvéolaire sourde

	z	z	Sifflante pré-dorso sonore sourde
	ʃ	ch	Chuintante pré-dorso alvéolaire sourde
	h	h	(h aspiré)
Vibrantes	R	r	Uvulaire sourde
	r	rr	Apico-alvéolaire (r roulés)
Latérales	l	l	Apico-alvéolaire sonore
<i>Voyelles</i>			
Orales	a	a	a central
	e	e	Demi fermé (été)
	ɛ	ɛ	e très ouvert (lait)
	ə	ə	e muet
	o	o	o très fermé
	ɔ	ɔ	o très ouvert
	i	i	i très fermé
Nasales	u	u	Très fermé (en français cou)
	ã	ā	En Français tant
	õ	ō	En Français ton
	ĩ	ī	En Français fin
	,	,	Prénasalisation
<i>Semi-voyelles</i>			
	w	w	Labiovélaire sonore, en Anglais well
	:	:	Prolongation de syllabe.

INTRODUCTION

Cette étude des « fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango » s'est déroulée en trois étapes :

— Nous nous sommes, dans un premier temps, installé à Diosso, ex-capitale du royaume, résidence des plus hautes autorités traditionnelles et des derniers informateurs susceptibles de nous instruire sur le fonctionnement des institutions politico-religieuses de la société Vili.

— Nous avons parcouru les anciennes provinces situées au Congo-Brazzaville suivant trois axes :

(a) le long de la côte : Diosso, Bilala, Tchissanga, Bas-Kouïlou, Madingou Kayes, Tchilonga, Kondi Plage.

(b) vers le Mayombe suivant trois directions : Sintou Kola, Kakamoëka, Mvouti.

Cette phase de notre étude fut surtout consacrée au recueil des données historiques et des caractéristiques politiques de chaque province dont nous nous sommes attaché à reconstituer les limites, à retrouver les noms des clans primordiaux et à définir la nature de leur prééminence.

(c) Enfin, nous nous sommes installé à Kakamoëka, afin d'enrichir notre enquête sur les pratiques de sorcellerie, les cultes rendus aux divinités et de corroborer les éléments recueillis en pays Vili.

La nécessité de vérifier et de compléter nos documents chez les Bayombe (qui forment l'ethnie géographiquement et culturellement la plus proche des Bavili) s'est nettement imposée par la conjonction de deux types de difficultés auxquelles nous nous sommes heurté dans les régions côtières.

1. L'acculturation avancée et constante entre Bas-Kouïlou et la frontière du Cabinda, a modifié les mentalités et entraîné la perte quasi totale des traditions religieuses et historiques, dont il ne subsiste (excepté à Diosso) dans la pratique et les esprits que des fragments disparates, dénués de signification consciente. Au-delà du Kouïlou, le long de la côte, en direction de Conkouati, ainsi que dans l'intérieur, se conservent cependant d'importants éléments de la tradition que l'on perçoit plus aisément dès l'abord des premiers contreforts du Mayombe, obstacle naturel à la circulation et à l'irruption des facteurs de déprédation de la société traditionnelle.

2. Une tendance générale à la dissimulation et à la méfiance, beaucoup plus accentuée qu'en pays Yombe, nous a contraint de n'aborder en pays Vili le fond de notre enquête qu'avec d'innombrables précautions excluant le plus souvent le style direct et les questions précises ; très rapidement donc, s'est imposée la certitude qu'une stricte étude de la population Vili ne livrerait que des aspects épars et sans suite de la réalité du sujet.

L'inextricable imbrication de l'esprit et de la matière, du monde physique et de l'invisible qui caractérise les croyances des peuples du sud Congo culturellement apparentés aux Bavili (Bayombe,

Bakugni, Balumbu, Bapunu), entraîne chez ceux-ci une étroite dépendance des structures familiales et politiques et de l'univers spirituel. Cette constatation plus ou moins applicable à toute société traditionnelle africaine a orienté le choix de notre sujet d'étude : nous avons tenté de découvrir et d'ordonner les éléments de la « doctrine » magico-religieuse et d'en étudier les manifestations au niveau du clan et des diverses charges de la hiérarchie politique, de manière à dégager et à préciser la notion de sacralisation du pouvoir (*Iwā:gu*) dans cette société centralisée (quoique fortement dépendantes des structures claniques) et de discerner les conduites clandestines d'affrontements dans le jeu de forces politiques.

De l'amas confus des différenciations des deux grands courants du sacré, magie et religion, qu'à l'instar de Marcel MAUSS nous ne définissons pas par la forme des rites mais « *par les conditions dans lesquelles ils se produisent* » (La religion se manifeste dans un culte organisé et public (1) tandis que le rite magique (2), secret et mystérieux, dont il importe cependant de ne pas méconnaître certains éléments collectifs, se déroule dans des cadres sociaux plus étroits) nous n'avons retenu qu'un nombre restreint de concepts, qui constituent autant de caractéristiques concernant la manipulation magique dans l'aura psychologique de son déroulement, les capacités médicales qu'elle implique, les maux physiques et les thérapeutiques qu'elle dispense, ainsi que la régularité et la fidélité du résultat de l'action envers l'intention d'exécution :

- clandestinité, culpabilité, maléfice ;
- maladie, médecine ;
- mécanisme de l'action et de la réaction.

Il serait également possible d'infirmier dans l'absolu ces exemples de différenciation entre magie et religion en précisant leur possibilité d'inclusion dans l'une ou l'autre de ces deux rubriques. Nous devons donc souligner qu'ils ne concernent dans cette sélection qu'une expérience géographiquement limitée.

Le corps de notre exposé est divisé en trois parties comportant chacune plusieurs chapitres.

I. — A une présentation géographique et historique des Bavili et des Bayombe succède une analyse du concept religieux de *Nkisi si* (pl. *Bakisi basi*) et de son importance aux divers niveaux de la stratification sociale, dont la description s'accompagne d'une localisation des sources de conflit au niveau du clan, et des forces politiques qui s'affrontent pour le pouvoir royal et l'obtention de charges de dignitaires.

(a) Situé au sommet de la chaîne des ancêtres du clan dont il garantit la prospérité et détermine le prestige, le *Nkisi si*, divinité intermédiaire entre l'homme et Dieu, constitue la justification officielle et l'attestation de la légalité du pouvoir détenu par un clan.

(b) Les descriptions des rituels accompagnant la claustration de la jeune fille nubile et la naissance des jumeaux illustrent les rapports des *Bakisi basi* et de la fécondité, le poids et l'importance pour la collectivité des comportements individuels face aux interdits et aux impératifs religieux.

(c) L'analyse de la notion d'esprit ou plus exactement de ses diverses modalités, situe l'homme sur la voie de la sorcellerie et de la clandestinité : en sus de son rôle religieux, le chef de clan est aussi le gardien des *bakulu* (esprits des morts) parmi lesquels il ne peut se rendre qu'en déployant ses techniques de sorcellerie. L'homme apparaît donc placé au confluent de deux courants d'expression et de comportements respectivement assimilés au bien (*mbote*) et au mal (*mbi*), mais tous deux jugés nécessaires à l'équilibre de la société de Loango dont la bipartition ainsi que la division du royaume en provinces sont présentées dans leur origine et leur dimension religieuse.

(1) Cf. *Bakisi basi*

(2) Cf. *Bakisi*

(d) La sacralisation du pouvoir politique apparaît pleinement pendant la cérémonie d'intronisation du *Ngāga Mvumba*, ses funérailles

(e) ...et la période d'interrègne au cours de laquelle se révèlent et s'affrontent les courants politiques du royaume.

II. — (a) La définition du *Nkisi* introduit la dimension « magique » de la conquête, de l'affermissement du pouvoir, rejoint la notion de fécondité physiologique et économique, individuelle et collective dont il est avec le *Nkisi si* le meilleur garant, dispensateur parcimonieux ou généreux qui s'offre aux déterminations de l'homme, c'est-à-dire du *ngāga* (devin) instruit dans la maîtrise des forces de la nature. L'énumération et la comparaison des points communs et spécifiques du *Nkisi* et du *Nkisi si* permettent de différencier ces deux concepts sans toutefois résoudre le problème du « Nkisiisme » évoqué par le Révérend Père DENNETT.

(b) Les éléments végétaux propres au déclenchement des *Bakisi* (recueillis et classés lors de deux missions consacrées à l'élaboration d'un herbier) et leur manipulation dans une combinatoire diversifiée utilisant conjointement leurs vertus pharmacologiques et magiques sont détaillés d'une manière essentiellement descriptive.

III. — (a) L'analyse de l'importance du *likundu*, matérialisation du principe spirituel héréditaire de la force vitale indispensable aux sorciers et d'une façon générale aux manipulateurs du sacré, précède la définition du *buti*. Les différentes étapes de la « fabrication » de cet auxiliaire vivant et invisible du sorcier sont décrites à travers les conduites meurtrières de ce dernier à l'encontre de ses semblables : la dissection et l'absorption imaginaire du corps de la victime à l'aide duquel il crée et alimente ses pouvoirs.

(b) Cette troisième partie s'achève par une description chronologique des méthodes d'agression par sorcellerie, des funérailles et du processus judiciaire et divinatoire d'identification du coupable.

Une brève étude (Annexe I) de deux mouvements religieux à vocation messianique et curative (« Religion du Christianisme Prophétique » ou « Bougisme » et « Fervents au Dieu Créateur »), dont le prosélytisme emprunte sa forme à des sources diverses, a permis d'évaluer le degré de résistance des rites magiques, la pérennité des croyances ancestrales sous des apparences nouvelles.

La majorité des troubles mentaux soumis aux traitements des guérisseurs traditionnels (*singāga Sibakisi*) et surtout modernes (fondateurs de sectes) constituent un syndrome qui semble être le développement pré-morbide puis l'aboutissement pathologique d'une vision traditionnaliste du monde déterminant une pensée à caractère fortement déréistique dont les deux principaux effets et causes sont :

- les états crépusculaires favorisant le passage dans l'invisible,
- le climat de clandestinité, de mystère et de danger permanents qui caractérise les relations sociales.

Nous ne pouvons, à ce sujet, qu'insister sur l'intérêt que présenterait une étude « psycho-ethnologique » s'appuyant sur des observations statistiques et cliniques des corrélations entre le monde de la sorcellerie et les maladies mentales les plus courantes. En effet, le psychiatre de Pointe-Noire, interrogé sur la nature et la fréquence des syndromes les plus couramment observés chez les sujets traités, n'a pu nous livrer d'éléments quantitativement ou qualitativement exploitables. De plus, le temps limité de notre enquête ne nous a pas permis de développer cette question ; parler en termes de psycho-pathologie ne peut se faire qu'en référence à un équilibre jugé objectivement « normal » dans la société étudiée qu'il importe de connaître en « profondeur ».

Une remarque essentielle s'impose quant à la méthodologie adoptée : rites et institutions politico-religieuses sont décrits et agencés chronologiquement, dans une perspective « fonctionnaliste » selon les rapports qu'ils présentent entre eux et leur rôle dans la société. Les limites précédemment évoquées des

cadres spatio-temporels de cette étude ne nous ont pas permis de dépasser globalement les faits par l'élaboration d'un « schème culturel » général ou cohérent intégrant la charge symbolique et signifiante de nos documents.

Nous voudrions remercier tous les Congolais d'origine Yombe et Vili sans l'accueil et la compréhension desquels ce travail n'aurait pu être mené à son terme. Tous ont droit à notre reconnaissance et particulièrement ceux qui surent vaincre de légitimes réticences pour nous entretenir de sujets « délicats » voire dangereux à aborder.

Nous tenons aussi à remercier A. BOUQUET, pharmacien-colonel des TDM et Directeur de Recherches de l'ORSTOM qui a identifié les échantillons botaniques de notre herbier ainsi que M. PUJOL, Directeur du Laboratoire d'Ethno-Zoologie du Muséum d'Histoire Naturelle, qui a complété les identifications des animaux auxquels il est fait allusion en langue Kikongo dans le texte.

Notre enquête a été grandement facilitée tant sur le plan pratique qu'administratif par M. G. MARTIN, Directeur du Centre ORSTOM de Brazzaville et nos collègues Océanographes de Pointe-Noire dont la disponibilité ne s'est jamais démentie.

Nous tenons d'autre part à remercier Monsieur le Colonel CHAPELLE dont les conseils nous furent d'une grande utilité.

La rédaction de ce travail a été effectuée sous la direction de Mme DIETERLEN et de MM. les Professeurs BASTIDE et DESCHAMPS.

PREMIÈRE PARTIE

RELIGION,
SYSTÈME POLITIQUE
ET SOURCES D'ANTAGONISMES

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

1. Situation géographique ; commerce

Bavili et Bayombe font partie des Kongo Nord occidentaux, groupe d'une dizaine de tribus installées au Nord-Ouest du « Zaïre » et incluses dans l'ensemble ethnique et linguistique beaucoup plus vaste, constitué par les populations Kongo, qui, selon VAN BULCK, s'étend vers l'Est jusqu'au 22^e méridien.

M. SORET remarque que l'appellation Kongo désigne aussi un groupe de tribus constitué :

- d'un sous-groupe oriental, composé des populations Laadi, Sundi, Kongo, Lumbu, dont l'unité a été démontrée par les travaux de G. BALANDIER.
- d'un sous-groupe central formé par les tribus Bembe, Gangala, Kenge ;
- enfin d'un sous-groupe occidental concernant plus directement cette étude, et incluant les populations Kugni, Yombe, Vili, Woyo.

Ainsi que le souligne M. SORET, si les Bakugni, localisés vers Kibangu, font géographiquement et économiquement partie de l'unité formée par la vallée du Niari, leur situation historique aux confins du royaume de Loango en fit pendant longtemps d'inévitables intermédiaires entre les tribus côtières et les Bateke.

Une remarque similaire s'impose pour les Bayombe du Congo Brazzaville, lesquels firent longtemps partie du royaume de Loango et s'apparentent culturellement beaucoup plus aux Bavili qu'aux habitants de la partie du Mayombe située au sud du fleuve Congo.

« ... Les contacts directs et incessants qu'ils ont eus avec les tribus côtières ont tellement influé sur leurs coutumes, leur économie, que nous ne pouvons pas ne pas les classer dans le sous-groupe occidental avec les Bavili et les Bawoyo » (M. SORET).

Bavili et Bayombe sont aussi dénommés sous le nom de Fiote (qui signifie « noir » en langue Kikongo) également appliqué à la population Lumbu, et par lequel se désignèrent vraisemblablement les habitants de la côte, étonnés de la couleur des premiers arrivants européens qui débarquèrent deux ans après la découverte de l'embouchure du Congo par Diego CAO. Ces derniers se virent eux-mêmes affublés de dénominations en rapport avec leur pigmentation et leurs activités commerciales : le mot *tchibā:ba* dériverait, d'après certains informateurs, du verbe *kubā:ba* (peindre, colorier) et rappellerait, selon eux, la stupéfaction et l'incrédulité des noirs, persuadés lors de leurs premiers contacts avec les blancs, que ces derniers s'étaient teint la peau et les cheveux. D'autres informateurs virent l'origine de ce terme dans le verbe *kubābama* (être proche, rester près de) qui aurait été attribué aux premiers missionnaires qui vécurent dans les villages et entretenirent des rapports étroits avec les populations locales. Le mercantilisme des Portugais s'étant instauré, les européens devinrent les *mundele*, terme juxtaposant les contractions de *mu:tu* (personne, être humain) et de *tchindeli* (pl. *bindeli*), coupons de tissus importés d'Europe, dont l'afflux caractérisa longtemps le troc sur la majeure partie de la côte occidentale d'Afrique.

Dans sa magistrale étude sur *Pointe-Noire et la façade maritime du Congo*, P. VENNETIER analyse les causes du dépeuplement et des modifications de la répartition ethnique qui caractérisent, depuis un siècle environ, l'évolution démographique des régions maritimes du Congo. L'auteur insiste sur la conjonction déterminante « de fléaux naturels (*variole, trypanosomiase*) et de facteurs coutumiers » dans un pays où la mort n'est jamais imputée à des causes naturelles et entraîne l'imposition d'ordalies à de nombreux suspects, notamment sous la forme de poisons d'épreuve, avant d'énumérer les facteurs d'expatriation et d'émigration qui s'exercèrent sur les populations du Kouïlou :

- création d'importantes plantations de café et de cacao à Fernando Po et à Sao Tomé qui attiraient de nombreux travailleurs ;
- portage qui affaiblissait, diminuait et éloignait une importante fraction de la population ;
- l'attrance des débouchés lointains, créée et confirmée par la scolarisation et l'habitude de recevoir un salaire, qui drainait une part importante de la main-d'œuvre locale vers Brazzaville, le Gabon et l'Oubangui.

Les Bavili, moins attachés à la terre que les Bayombe, en raison de leur vocation commerçante et de leur rôle traditionnel d'intermédiaires entre les populations de l'intérieur et les trafiquants européens, ont été particulièrement nombreux à s'expatrier ; leur colonie, à Libreville, est aujourd'hui supérieure à deux milliers d'individus.

Lors des quarante dernières années, les ethnies côtières congolaises ont été inégalement et différemment concernées par les causes du bouleversement démographique de la façade maritime du Congo Brazzaville, dont P. VENNETIER relate les diverses étapes :

- à partir de 1925-26, les pressions de l'administration déterminèrent une émigration des Bayombe vers le tracé du CFCO, en direction du Sud Est et du Nord Ouest, suivant les zones initiales d'habitat. Les deux rives du Kouïlou subirent donc d'importantes ponctions de populations, au profit d'un couloir de peuplement caractérisé par des concentrations autour des gares ;
- à partir de 1934, plusieurs centaines de familles du groupe Lumbu furent obligées d'émigrer vers la région de Mfilou, afin de constituer un réservoir de main-d'œuvre utilisable par la société forestière et agricole du Kouïlou (SFAK) ;
- les afflux de manœuvres et les multiples prassages de populations provoqués par les lancements d'exploitations minières et de chantiers forestiers, suivis de leur fermeture, la création de nouveaux axes et moyens de circulation, ont été accompagnés d'un important exode rural qui a particulièrement affecté la répartition des Bavili sur le territoire desquels Pointe-Noire fut construite (site de Mbānda) et qui constituaient en 1945 26 % de la population urbaine. P. VENNETIER note qu'en 1962 cette proportion avait doublé, accentuant le vieillissement et le déséquilibre des sexes en milieu rural. Le dépeuplement continu de Diosso, capitale de l'ancien royaume de Loango, illustre nettement les effets de cet exode.

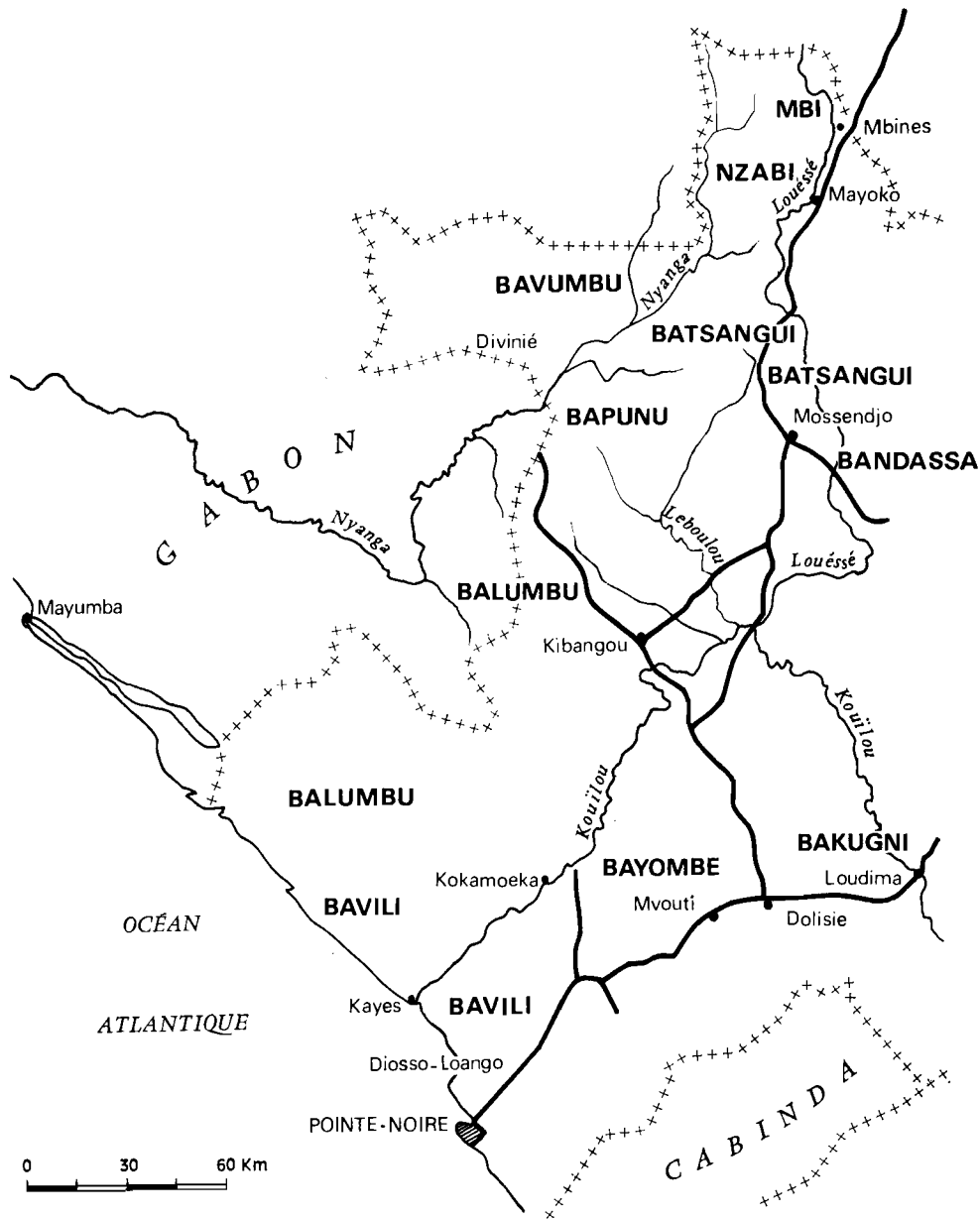


FIG. 1. — Répartition ethnique dans le Sud Congo.

LES BAYOMBE

Ceux-ci peuplent le massif montagneux et forestier du Mayombe, dont les plissements parallèles à la côte, d'une hauteur moyenne de 700 à 800 m, constituent encore aujourd'hui un obstacle à la circulation.

Leur musculature noueuse et leur petite taille les différencient radicalement de la silhouette fine et de la taille élevée du Vili. Comme leurs voisins de la côte, les Bayombe affirment être originaires de Kongo

Dia Nthotila ; ils arrivèrent vraisemblablement sur leur site d'habitat actuel, au terme d'un parcours longitudinal du Mayombe, du Sud-Est vers le Nord-Ouest.

Ils sont traditionnellement divisés en trois groupements :

- non loin de la frontière cabindaise, près du cours de la Loémé, la chefferie de Ncessé où réside un représentant du *Malwā:gu* groupe d'une quinzaine de villages ;
- les localités dépendant de la chefferie de Bouloungui (numériquement la moins importante), dans la région de Mvouti, s'échelonnent le long de la Loukéné ;
- les Bayombe de Kakamoëka occupent, principalement, la rive droite du Kouïlou (1).

LES BAVILI

Ils ont vu, depuis plus d'un siècle, leur aire d'habitat diminuer progressivement au rythme de l'atomisation du royaume. Bien que leurs groupements les plus septentrionaux se trouvent dans les régions de Setté Camma et de Mayumba, où ils cohabitent, avec les Balumbu, les Bavili sont actuellement concentrés dans un triangle dont la base est formée par la côte, de Madingou Kayes à la frontière de Cabinda, et dont le sommet est à Tchikanou, sur la route de Holle.

Leur situation géographique leur accorda l'avantageuse position d'intermédiaires entre les trafiquants européens et les populations de l'intérieur qui leur fournissaient des produits de chasse (particulièrement l'ivoire) et de cueillette comme certains bois, ou écorces rares, des palmistes, du caoutchouc, mais surtout des esclaves, dont la traite constitua, pendant plusieurs siècles, une source d'enrichissement considérable.

Les Bavili fournissaient de l'huile de palme, du sel, des nattes, des tissus, du poisson fumé, des couteaux, des produits manufacturés européens parmi lesquels les *bindeli* étaient les plus appréciés.

Les échanges commerciaux donnaient lieu à l'établissement de liens de « camaraderie » ou d'alliance (*bundiku*) entre des clans Bavili et certaines ethnies de l'intérieur, plus particulièrement chez les Bakugni avec lesquels ils ont traditionnellement entretenu d'excellentes relations.

Les caravanes partaient de la Côte et s'enfonçaient dans le Mayombe, escortées par des guides Bayombe ; elles faisaient halte au grand marché de Ntuke Mayombe, sur la rive droite du Kouïlou où elles rencontraient des commerçants Bakugni, Batsangui, Bapunu et Banzabi, venus de leurs pays respectifs. Vers le Nord Est, Ntima constituait la seconde étape importante, d'où quelques caravanes, longeant le Kouïlou, atteignaient le royaume du Makoko et entraient en contact avec les Bateke ; cependant, le commerce avec ces derniers ne s'effectua longtemps que par l'intermédiaire des Bakugni. L'amélioration progressive des relations entre les deux royaumes permit ultérieurement aux Bavili d'atteindre directement le pays Teke.

Le transport de l'intérieur vers la côte était assuré par des populations situées entre les lieux d'échange de la traite : Bakugni, Balumbu, Bavili de Tchilunga et de Nga Kanou.

Les courtiers Bavili de la côte sont, selon DEGRANDPRÉ, des « seigneurs engendrés », des chefs des clans primordiaux de Diosso et des localités avoisinantes, plus généralement des *Mafuka*, hauts dignitaires chargés du contrôle de la circulation des personnes et des biens d'une province à l'autre, ainsi que du commerce avec les blancs.

BASTIAN signale, en 1875, l'existence d'une barrière en bois « entre les rivières Guéna et Quillu » pour indiquer la frontière forestière du Mayombe, « qui permettait le passage à trois portes seulement ; à chacune de ces portes, est nommé un *Mafouc* qui perçoit les impôts sur toutes les marchandises importées ou exportées ».

(1) Cf. P. VENNETIER.

L'affaiblissement du pouvoir central détermine l'affermissement des chefferies locales et leur prise de distance vis-à-vis des princes gouverneurs. Ainsi, VEISTROFFER observe, en 1880 les dispositions prises par un chef local (qui s'était arrogé le titre de Roi du Mayombe) pour contrôler les passages des caravanes sur son territoire : l'accès à la forêt du Mayombe est commandé « *par un unique sentier, de chaque côté duquel la forêt est fermée sur quelques centaines de mètres par une forte palissade faite de pieux, dans laquelle a été aménagée une porte...* ».

Les factoreries, comme le signale DELCOURT, ne pouvaient communiquer avec les populations de l'intérieur que par l'intermédiaire du *Mafuka*, qui n'orientait vers les tractateurs européens que les marchands qui lui étaient inféodés.

Une part importante des richesses du *Malwā:gu* provenait de la vente de charges de dignitaires (1), dont celle de *Mafuka* était la plus briguée, qui procurait une position stratégique de premier plan, permettant la pressuration des circuits d'échanges et l'appropriation de certains d'entre eux. Il existait parmi les populations maintenues dans cette dépendance économique, ainsi que le remarque P. Ph. REY dans son observation des échanges entre sociétés segmentaires et sociétés centralisées du Congo, « *une sorte de hiérarchie en fonction de laquelle toute population segmentaire située plus près de la côte qu'une autre, avait l'initiative des échanges par rapport à cette dernière, se fournissait chez elle en esclaves et la traitait avec mépris* ».

Cet étagement de l'intérieur vers la côte des paliers de dignité et de respectabilité des peuples constituant les maillons des chaînes d'échanges s'est également révélé dans le cadre de cette étude, géographiquement plus étroit : « *Mbembi Kumbu, 'mbulukoko ku Mayombi* » : la mouette (chef des oiseaux de la côte) commande au touraco géant (chef des oiseaux du Mayombe, de l'intérieur).

La primauté du rôle politique joué par les Bavili et la centralisation du pouvoir à Diosso sont exprimées par un proverbe que ne manquent jamais de citer les notables de la côte lorsqu'on les entretient de leurs rapports historiques avec les autres ethnies du royaume : « *Likā:da liko:ko lissimba mbota sambwali* » : « la paume de la main tient les 7 étoiles » (2). Nous avons cependant entendu dans le Mayombe des chefs régionaux contester énergiquement la double domination exercée par le Roi et les clans locaux de Diosso sur les 7 provinces, en soulignant la dépendance de la côte vis-à-vis des produits vivriers de l'intérieur.

L'expression de la prééminence politico-économique de Diosso a longtemps été nourrie par un complexe de supériorité dont les manifestations ont créé et entretenu, entre les Bavili de la côte et les populations de l'intérieur, y compris les Bavili de Nga Kanou et de Tchilunga, des rivalités et de solides rancunes dont les effets s'exercent encore actuellement sur le plan politique, dans le jeu des alliances électorales.

Les Bavili de la région de Diosso, imbus de leur primauté traditionnelle dans le royaume, se targuent d'un raffinement de langage et de comportement inconnus de leurs voisins Bayombe, qui « mangent du poisson pourri » et « consomment jusqu'aux intestins du gibier ».

En revanche, les Bayombe, fiers de la fertilité de leur pays, ne se font pas faute de manifester leur condescendance pour les Bavili, moins favorisés sur ce plan par la nature. L'amélioration de nombreux budgets due à l'extraction de l'or en pays Yombe n'est pas pour modifier cet antagonisme.

Les relations économiques et matrimoniales traditionnelles, respectivement entretenues par les Bavili des régions de Tchikanou et de Madingou Kayes avec les Bayombe de Kakamoëka et de Sintoukola, témoignent de l'hétérogénéité du groupe Vili, de la particularité du statut psychologique et politique des populations côtières en général et des habitants de Diosso en particulier.

(1) DEGRANDPRÉ rapporte que le *Malwā:gu* recevait des couteaux en échange.

(2) Les étoiles représentent les sept provinces du royaume.

2. Origine du royaume de Loango

Les sources bibliographiques — aux valeurs inégales — dont nous disposons, ainsi que les éléments d'une tradition historique moribonde que nous avons pu recueillir, situent la terre d'origine des Bavili dans la région de Kongo Dia Nthotila ou Mbā:za Kongo, l'actuelle San Salvador, ex-capitale de l'ancien royaume de Kongo dont les limites, la durée et l'origine sont encore matière à polémique.

Les descriptions d'O. DAPPER, au XVII^e siècle, et surtout du Père Laurent de LUCQUES, au début du XVIII^e, font état d'une opulence due à l'affluence des richesses des nombreuses et vastes provinces du royaume. La plupart des traditions font de *Wene* ou *Nimi Lukeni* (1) héros fondateur et civilisateur du Kongo, le fils du roi de Bungu, ancien royaume situé à l'emplacement de l'actuelle ville de Boma, sur la rive droite du Zaïre. *Wene* quitta les siens à la suite d'un conflit dont on sait qu'il fut sanglant, suivi d'autres mécontents avec lesquels il se fraya un chemin vers le sud. Ayant vaincu, à l'issue de nombreux combats, le clan *Nsaku*, dont il épousa une femme, il se vit reconnaître par le chef de ce clan qui portait le titre de *Mani Kabanga*, la primauté politique qui lui permit de prendre le titre de *Ntinu* (roi) et de construire sa capitale, sur un plateau dominant le pays. Sa ville fut nommée «Mbā:za Kongo Dia Nthotila» (cité du roi).

Le nom de *Lukeni* fut vraisemblablement attribué au clan du conquérant à l'issue de sa victoire et de sa consécration, dont les péripéties sont d'ailleurs fort peu connues, et soulignerait la rapidité et la force de l'action politique et « psychologique » menées par *Wene* après les opérations militaires. Le « *lu-keni* » ou « *lucheni* » (terme Vili) constitue dans la zone côtière de l'aire culturelle Ba-Kongo l'un des principaux « talismans » (*buti* ; pl. *mati*) permettant à son propriétaire de séduire tous ceux qui l'approchent, d'asservir son entourage à l'insu de celui-ci, qui satisfera dès lors toutes ses exigences tant sur le plan matériel que politique.

La fédération d'un grand nombre de tribus et d'ethnies, fit naître un immense corps politique, dont la tête était à Mbā:za Kongo en la personne du Mani Kongo, et dans lequel les découvreurs européens virent un royaume dont l'authenticité est encore aujourd'hui considérée comme incertaine.

Le Kongo compta neuf provinces dont trois se séparèrent très tôt pour s'ériger en royaumes indépendants : Ngoyo, Kakongo et Loango, qui subirent néanmoins la pression et les revendications de leur puissant voisin longtemps après qu'ils s'en furent détachés.

« Au-delà du Zaïre, vers le Nord, se trouve la province du Palmar, c'est-à-dire de la palmeraie, ainsi nommée à cause du grand nombre de palmiers qui y croissent... ». Cette description de PIGAFETTA qualifiait vraisemblablement le Ngoyo, également nommé royaume de Goy ou d'Angoy, dont la capitale était Mboma, sur la rive nord du fleuve Kongo, et dont le gouverneur, qui portait le titre de Mangoyo exerçait une fonction religieuse de première importance : il était le prêtre (*nthomi* ou *tchinthomi*) gardien et officiant du sanctuaire (*tchibila*) du « Dieu » *Bun:zi*, vers lequel convergeaient du Ngoyo, du Kakongo et du Loango, lors de chaque événement d'importance concernant chacune de ces trois provinces, des caravanes d'émis-saires chargés de présents, porteurs de messages et de suppliques. Nous verrons plus loin que la communauté spirituelle de ces trois régions favorisa leurs élans séparatistes. Limitée par le fleuve Kongo au sud, et la rivière Tchiloango au Nord, elle s'étendait, selon VAN WING, jusqu'à l'actuelle Thysville.

La Loémé et la Tchiloango bordaient respectivement au Nord et au Sud le petit état du Kakongo (capitale Kingelé) qui couvrait aussi le nord de l'actuel Cabinda.

Ces deux états eurent à faire face aux tentatives d'hégémonie de leurs anciens « suzerains » de Mbā:za Kongo, aux menées expansionnistes du Loango vers l'embouchure du Zaïre et surtout le *tchibila* (sanctuaire) de *Bun:zi*, foyer d'autorité politique et religieuse, et subirent de fréquentes attaques de l'inté-

(1) ... que certains récits tirés des Archives de la Compagnie de Jésus identifient au roi Alvaro I^{er} qui aurait régné de 1568 à 1587.

rieur ; c'est ainsi qu'ils furent tous deux envahis à plusieurs reprises par les guerriers du Soyo et du Loango, que le Kakongo fut pendant une longue période annexé par les *Malwā:gu*, et que les Bavili situent encore aujourd'hui leur frontière méridionale sur la Tchiloango. L'aire d'influence politique du Loango s'étendit en fait longtemps jusqu'au fleuve Zaïre.

Le déclin de la puissance du Mbā:za Kongo favorisa la traite esclavagiste sur leurs côtes et le XVIII^e siècle les vit ainsi sortir de leur effacement.

Balindji et Bakotchi, peuplant aujourd'hui le Cabinda, ainsi que les Bawoyo, sont considérés comme les populations les plus proches des Bavili par les similitudes qu'elles présentent avec ces derniers, tant sur le plan spirituel que politique.

L'impérialisme politique du royaume de Kongo sépara donc longtemps celui-ci de ses anciennes possessions du nord du fleuve et PROYART peut déjà affirmer, à la fin du XVIII^e siècle :

« *Quoique le royaume de Congo confine à ceux dont nous parlons ici, on n'a pas droit d'en juger les habitants par comparaison et d'attribuer aux uns ce qu'on connaît des autres. Il a pu être un temps où ces peuples se ressemblaient, mais ce temps n'est plus* ».

Un important parti de Bawoyo fit son apparition sur la côte de Loango au XIV^e siècle, comportant des forgerons groupés en une puissante confrérie, celle des *Buvādjji*, qui, s'appuyant sur un corps de guerriers entreprenants, s'imposa aux populations locales. Un état s'érigea, qui reçut le nom de Loango, terme désignant le pouvoir (*Lwā:gu* : le commandement politique) ; le mot *ngo*, qui signifie panthère en Kikongo, symbole de force et de puissance serait, selon certains auteurs, à l'origine du terme Kongo et des nombreux noms de provinces et de localités comportant cette syllabe. Notons cependant que si cet animal est appelé *ngo* en langue Kugni, il est appelé *tchikum:bu* en Vili.

Les anciens géographes appelaient la région côtière de Loango, terre des Bramas, qui commence, selon DAPPER au-dessous de Cap Sainte Catherine, finit au sud de la rivière Loango Louise, sous le 7^e degré de latitude sud, et est limitée à l'est par le royaume des Anziques ou Bateke, sujets du grand Makoko.

La superficie du royaume subit cependant, à des époques ultérieures, les contre-coups de graves crises intérieures et des attaques lancées par ses deux puissants voisins de l'est et du sud : la frontière nord fut ramenée sur la Nyanga, tandis que celle du sud se situa sur la Tchiloango après l'érection du Ngoyo en état indépendant, puis sur la Loémé (constituant aujourd'hui, à quelques kilomètres près, la frontière Congo-Cabinda) après l'émancipation du Kakongo. Le Ngoyo et le Kakongo ne s'étaient, en effet, détachés de Mbā:za Kongo que pour tomber sous la coupe de Loango, dont l'atomisation progressive leur permit cependant d'acquérir une grande autonomie et de ne plus respecter qu'une allégeance purement rituelle : c'est ainsi qu'au XVIII^e siècle, PROYART note que le Ngoyo continue à fournir une princesse du clan royal de Boma à chaque « Ma Loango », pour être l'une de ses épouses, cimentant ainsi à chaque règne la parenté originelle des royautés situées au Nord du Kongo, issues de *Bun:zi*.

« *Makongo'nuni, Māngoyo nthomi, Malwā:gu nkasi* » : « Le *Makongo* est le mari, le *Māngoyo* le prêtre, et le *Malwā:gu* la femme ». Ce proverbe, très connu, couramment cité par les princes et les notables, souligne la communauté d'origine des trois clans royaux ainsi que le rôle religieux du chef de Ngoyo. Il est encore possible de trouver dans la demeure de certains chefs, des représentations peintes sur bois de trois personnages dessinés côte à côte, torse nu, les reins ceints de feuillages et illustrant cette trilogie mythique qui conserve aujourd'hui toute sa signification et son importance politiques pour les habitants situés de part et d'autre de la frontière Cabindaise. L'une de ces peintures, de facture récente, est encadrée et accrochée à l'un des murs de la case du chef des ressortissants Cabindais repliés à Pointe-Noire.

Cette communauté d'origine se forgea vraisemblablement au cours de la remontée de Kongo dia Nthotila vers le Nord Nord-Ouest d'un ensemble de populations qui allèrent peupler les marches nord du royaume, bien avant l'« élargissement » politique de ces dernières. Aucune tradition sérieuse de cet événement, dont on ne sait s'il fut causé par une pression démographique ou un conflit entre les chefs

locaux, n'ayant pu être recueillie en pays Vili, il serait vain de prétendre dénombrer, parmi les populations du royaume de Loango (Bavili, Bayombe, Bakugni, Balumbu, Bapunu...), celles qui appartiennent au fond ethnique initial, et les différencier de celles qui arrivèrent dans cette émigration vers le Nord à laquelle participèrent les Bavili ou ceux qui devaient recevoir plus tard ce nom.

Quelques-uns des clans les plus anciennement établis à Diosso faisant état de leurs origines méridionales, situent au sud du fleuve Congo les emplacements des sanctuaires (*bibila*, sing. : *tchibila*) de leurs ancêtres tutélaires (*Bakisi basi*) et jalonnent ainsi l'itinéraire qu'auraient suivi les émigrants.

A l'appui de cette thèse il faut noter les importantes similitudes linguistiques et religieuses qui unissent les peuples du royaume de Loango à ceux du Kakongo et du Ngoyo (Balindji, Bakotchi, Bawoyo) (1). Ce déplacement de populations de la capitale du royaume de Kongo vers le Nord Nord-Ouest, attesté par la tradition orale, n'est guère pris en considération par certains historiens, selon lesquels les populations locales actuelles seraient issues du brassage des peuples bousculés par des envahisseurs du rameau Bantou, drainés dans un mouvement de migration Nord Nord-Est, survenu à la fin du XIV^e siècle... Ceci n'exclut nullement l'hypothèse d'une avancée de ce peuple du sud vers le Nord Nord-Ouest, antérieure ou postérieure à l'arrivée des envahisseurs et ne résoud pas le problème de son origine.

Quelques Bavili pensent que leurs ancêtres arrivèrent du Nord et que les Ivili du Moyen Ogooué, de la Ngounié et de Sindara, ethniquement et linguistiquement très proches du groupe Baduma, Bavandji, Banzabi et Batsangui, seraient les descendants de ceux qui, refusant de poursuivre leur marche vers le sud, se fixèrent les premiers. Cette opinion est cependant infirmée par la majorité des informateurs Bavili et Bayombe, qui situent l'origine de leurs ancêtres à Kongo Dia Nthotila ; les Ivili semblent bien être, ainsi que l'affirme le R.P. GAUTHIER dans son étude historique sur les Mpongwe et les tribus avoisinantes, les descendants des Bavili de Loango, qui contrôlèrent ces régions à l'époque de la plus grande extension du royaume.

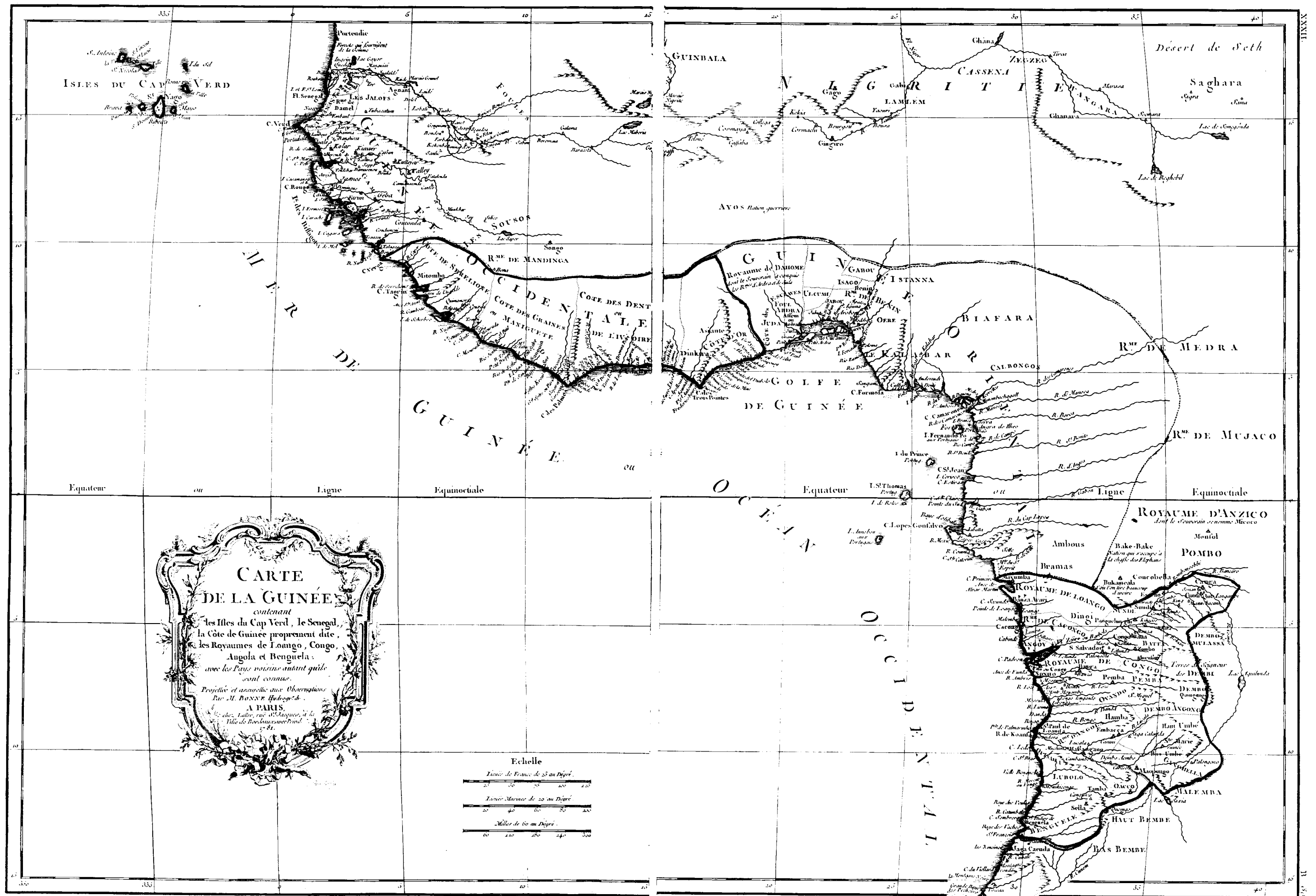
La majorité des informateurs détenteurs des derniers fragments de la tradition historique, ou considérés comme tels par leur entourage, font état d'un déplacement d'une partie de la population de Kongo Dia Nthotila. A chaque tentative d'identification de l'ethnie dominante de ces groupes séparatistes, il nous fut répondu qu'« à cette époque tous étaient des Bayombe » et que la différenciation ne s'effectuait qu'en cours de route, à mesure que les choix de direction d'itinéraire et de lieu d'installation se diversifiaient, scindant la masse des voyageurs en plusieurs groupes. Les certitudes manquent pour soutenir l'hypothèse d'une origine Yombe des populations qui contribuèrent à cet apport de peuplement des régions septentrionales du royaume de Kongo, mais l'aspect homogène et indifférencié de la masse charriée par cette émigration semble certain.

Quelques vieux Bayombe font de cet exode une relation différente sur de nombreux points de la version Vili, qu'ils attestent par la toponymie des lieux-dits et localités jalonnant l'itinéraire qu'auraient suivi les émigrants. Il semble s'agir ici d'une imagerie populaire destinée à compenser l'oubli de la tradition, à laquelle il ne faut accorder aucune valeur historique mais qu'il convient de relater ici, car elle constitue, en dépit de nombreuses invraisemblances, le seul récit cohérent de cet événement que nous ayons pu recueillir sur notre aire d'enquête. En effet, les éléments d'information historique prospectés en pays Vili relatent la fondation de Diosso, l'installation des 27 clans primordiaux, la délimitation approximative des provinces du royaume, le mécanisme des institutions politiques, sans citer cependant, ni décrire aucun des épisodes ou faits marquants de cette « diaspora ».

« Il y a fort longtemps » (2)... une masse importante de « Bayombe » s'ébranla dans la région de Kongo Dia Nthotila, vraisemblablement pour trouver de nouvelles terres cultivables, sous la conduite

(1) Pour des raisons d'ordre politique, aucune mission n'a pu être effectuée au Cabinda..

(2) Vraisemblablement à la fin du XIV^e siècle.



d'un chef prestigieux nommé *Bun:zi* qui devait être déifié après sa mort, et dont le sanctuaire se trouve à Moanda. Parvenu devant le Zaïre, obstacle redoutable, *Bun:zi* aurait écarté les eaux en se frappant la cuisse en haut de laquelle étaient attachés ses nombreux talismans (*mati*, sing. *buti*) et traversé le lit du fleuve, suivi de la population qu'il guidait.

Peu après intervint la première divergence stratégique parmi les émigrants qui se scindèrent en deux groupes : ceux qui devinrent plus tard les Bateke (1) décidèrent de suivre le cours du fleuve et de s'enfoncer dans l'intérieur, vers le Nord Nord-Est, tandis que ceux que l'on appela les Bavili, beaucoup moins nombreux, décidèrent néanmoins de continuer leur route et de forcer le destin malgré leur petit nombre (le nom Vili, viendrait de *kuvilakana* : se débrouiller, « s'en sortir »).

Dans le terme *kukabuka* (se séparer) certains informateurs virent audacieusement l'origine du mot Cabinda. « *Lādana:nu* » ! Suivez-vous les uns les autres leur dit *Bun:zi*, et ils arrivèrent ainsi, en longues files, dans un lieu qu'ils nommèrent Landana (du verbe *kulādakana*), puis s'écartant légèrement de leur itinéraire, ils s'établirent en un endroit qu'ils appelèrent Mpita (du verbe *kuvita*, bifurquer) et y restèrent quelques années. S'étant remis en route (sous la conduite d'un guide dont on ignore le nom ; il n'est plus question de *Bun:zi* à partir de ce point du récit) ils décidèrent de se fixer définitivement en un lieu qu'ils appelèrent Mbānda (du verbe *kubānda* ; enfoncer, fixer).

Les années passèrent, le pouvoir se hiérarchisa, une caste dirigeante héréditaire s'érigea, une noblesse apparut qui résida en un lieu particulier qui reçut le nom de Sifumu (pays des princes)...



PH. 1. — Le cirque de Diosso.

Deux pêcheurs quittèrent un jour *Mbānda* de leur propre chef, et marchèrent le long de la côte qu'ils étaient curieux de découvrir. Ils firent halte sur une plage qui porte aujourd'hui le nom de Mbu Tchibeta (2) depuis laquelle ils pêchèrent de nombreux poissons dont ils fumèrent et emportèrent la moitié

(1) Vraisemblablement à la fin du XIV^e siècle.

(2) Orth. IGN : Tchibota

sur le chemin du retour, abandonnant le reste. Ils firent part au roi de leur découverte et de nombreuses personnes les suivirent lorsqu'ils retournèrent dans cet endroit privilégié, pour y fonder un village auquel le roi donna le nom de Bwali (deux) en souvenir des deux pêcheurs qui firent cette découverte.

Encouragé par cet événement, le roi envoya des émissaires le long de la côte avec mission d'aller aussi loin vers le Nord qu'ils le pourraient.

Après avoir marché plusieurs jours les explorateurs furent arrêtés par la largeur et le débit d'un cours d'eau. Ils s'en retournèrent vers leur chef auquel ils rapportèrent leur découverte : « *Mwila wak-wilekana* » : « le fleuve s'étend au loin... ».

Le roi déclara qu'il se rendrait sur place, mais y envoya d'abord une partie de la population qui reçut l'ordre d'émigrer et de s'installer sur la rive droite de ce cours d'eau...

Les plus robustes tentèrent donc de traverser à la nage au moyen d'une corde joignant les deux rives. Ce moyen de passage (qui porte le nom de *nsō:zi*) s'avéra trop lent et l'on construisit un radeau sur lequel on fit traverser femmes, enfants, chiens et paquets. Un grand nombre de clans se rendirent ainsi sur la rive droite du cours d'eau, où le roi les rejoignit afin de juger de l'opportunité du choix de leur lieu d'installation. Son arrivée fut marquée par une grande fête, au cours de laquelle le vin de palme (*nsāmba*) coula généreusement, les danseurs se dépensèrent autour des feux, les magiciens et devins (*singāga*) torsés et visages colorés d'ocre et de kaolin, agitant leurs grelots de bois (*bikunda*) (1) invoquèrent les esprits des morts (*bakulu*), supplièrent les génies (*Bakisi basi*) de favoriser cette nouvelle installation... A l'aube, le roi étendit les bras et fit faire silence : devant le peuple, il parla des péripéties du voyage et de la traversée du fleuve dont la largeur l'avait fort impressionné et auquel il attribua, reprenant l'exclamation du premier messenger qui lui avait fait part de cette découverte, un nom qui devait lui rester : Kwilu (de *kwillakana* : s'étendre). Puis il demanda s'il n'y avait pas eu d'accidents ni de retards, enfin si tous étaient là : « *Iwalungue* » ? Etes-vous au complet ? s'enquit-il d'une voix forte, et la foule acquiesça avec ensemble : *éêêh ! twalungue* ! (2) oui ! nous sommes tous là ! ». De ce cri du peuple naquit aussitôt le nom de Tchilonga (3), attribué à cet endroit qui devait plus tard prospérer, recevoir l'apport de nouveaux et nombreux clans, pour enfin devenir l'une des plus riches provinces du royaume de Loango.

Puis le roi se fit présenter le dénommé *Loemba* qui avait soutenu les danseurs en battant le *ngoma* (tambour), le félicita pour son énergie et sa dextérité, lui annonça que son clan s'appellerait, dès lors, Ngoma Tchilunga et la région Tchilunga Loemba. Cet échange de particule constituait l'attribution d'un titre de noblesse locale et devait rappeler à tous que, par le jeu de *Loemba*, le peuple s'était réuni et avait dansé, pour la première fois, sur la terre de Tchilonga. Cependant, certains parents de *Loemba* ne furent nullement satisfaits de l'attribution de cette nouvelle charge, car ils pressentirent l'obligation qui serait faite à un membre du clan de battre le *ngoma* en toute circonstance officielle... Office honorable, mais combien exténuant ! Ces mécontents s'enfuirent, courbés, se dissimulant dans les fourrés (*kwenda mabā-dama* : aller courbé) ; ils fondèrent plus loin un autre clan qui reçut le nom de *Bamandu*, mais gardèrent le même emblème (*nvila*), à savoir le *lubuku*, sorte d'écureuil à la fourrure tachetée de roux : le clan *Ngoma Tchilunga* s'était, en effet, vu attribuer cet emblème, car le fait de jouer du *ngoma* rend les fesses rouges (on est assis sur la caisse du tambour) ainsi que les mains et les pieds puisqu'on en bat la mesure...

Dès l'apparition du soleil, le roi ordonna à quelques hommes de s'embarquer en pirogue et de remonter le cours du Kwilu aussi loin qu'ils le pourraient, sous le commandement de son frère aîné *Makaye Ndjimbi*. C'est au cours de cette longue équipée que les Bavili, payeurs soucieux d'économiser leurs forces et d'avancer plus rapidement, perfectionnèrent leur technique en se donnant la consigne suivante : « *kubwatila bukubwatila* (4) : appuyer et bien appuyer » la pagaie loin du bord de la pirogue qui perdit

(1) Sing. *tchikunda*.

(2) *Kulunga* : *Kuvinga* : attendre, suffire, garder, préserver et, par extension, être au complet.

(3) Orth. IGN

(4) *Kubwata* : masser.



PH. 2. — Equipement du « Malafoutier » (*mala :fu*, vin, alcool), récolteur de vin de palme (*nsamba*) ; la *nkosi* : ceinture de lianes munie de deux boucles se resserrant sous l'accroissement de la traction et d'une partie large servant d'appui dorsal.

Le couteau utilisé pour élaguer et inciser les grappes de fruits.

Les calabasses destinées au recueil de la sève.

dès lors son nom précédent (*ngōgōgo*) issu du bruit de la pagaie contre le bois de la coque, pour être appelée *bwatu*... Les voyageurs arrivèrent un jour à l'embouchure d'un affluent du Kwilu dont l'accès se révéla très difficile en raison des hautes herbes (*tchivem:ba*) qu'ils durent couper à mesure qu'ils avançaient, en les retournant préalablement avec la pagaie pour les écarter. Ils se plaignaient de ce dur travail en maugréant : « *'ntōbo liā:bu* » (*kutōba* : chercher, provoquer ; *liā:bu* : affaire, conflit, histoire) : « Cela va provoquer des palabres ! » car tous craignaient d'être blâmés par le roi du retard qu'ils prenaient au cours de cette pénible avance. C'est alors qu'ils s'unirent en un seul clan qui reçut le nom de *Bayali Bayala Tchivemba* : les gens qui ont retourné le *tchivemba*, et qu'ils appelèrent la rivière « Ntombo » avant de rejoindre le Kwilu à Mfilu. Makaye Ndjimbi planta un baobab à Tuba et à Ngoto en signe de son passage.

Ils arrivèrent enfin à l'embouchure de la Loukoulou, puis en un endroit où ils décidèrent de s'installer, qu'ils appelèrent Nkhaka Mweka (1) (un seul ancêtre) rappelant leur communauté d'origine avec ceux qui étaient restés sur la côte.

(1) Orth. IGN : Kakamoëka.

Le courant d'émigration qui opta pour une route longeant la côte subit depuis Landana plusieurs morcellements :

— un groupe d'émigrants remonta vers Lubomo (l'actuelle Dolisie). Ils y plantèrent un baobab qu'ils appelèrent « *nkō:do tchilima tchilima* » (baobab éternel, éternel) et donnèrent naissance au peuple Kugni ;

— les autres s'installèrent à Mbānda mais beaucoup d'entre eux s'aventurèrent vers le Nord en suivant la côte et se dispersèrent entre Tchilonga et Kakamoëka.

La communauté d'origine des Bavili et des Bateke, relatée par cette version, quoique historiquement insoutenable, est couramment affirmée et faussement attestée par un proverbe dont la signification a été fortement déformée : « *Mu Teke nguna, Mu Vili nguna, kifum:ba kimosi* ». Le terme *nguna* a été traduit par les personnes qui nous ont cité ce dicton comme un lieu-dit situé quelque part en forêt ; certaines d'entre elles y virent aussi un terme Teke signifiant forêt. Toutes interprétèrent cependant ce proverbe comme la marque d'une même origine entre ces deux peuples (*kifum:ba kimosi* : une seule famille).

Cette thèse est accréditée par M. LETHUR qui rapporte un non moins contestable récit suivant lequel « une femme du nom de Nguna » donna le jour à quatre fils : le Muteke, le Mukongo, le Mooyo, le Movili ; de ces frères seraient issus les quatre peuples qui prirent le nom de leur ancêtre : les Bateke, les Bakongo, les Bawoyo, les Bavili ».

Par ailleurs, P. Ph. REY travaillant chez les Banzabi de la région de Moyoko, recueillit un mythe suivant lequel « cinq ethnies seraient particulièrement apparentées : les Banzabi, les Batsangui de Mossendjo, les Bapunu, les Bateke et les Bavili de Loango ».

Il est toutefois préférable de voir dans le dicton précédemment énoncé, un signe traditionnel de reconnaissance et d'alliance issu des étroites relations commerciales qui furent établies et entretenues par les royaumes de Loango et d'Anziques lorsque les Bavili purent contacter directement les Bateke en se passant d'intermédiaires.

LE NKISI SI, ÉLÉMENT DE BASE DE LA RELIGION

Du sud de l'Angola à la Nyanga, le concept de *Nzā:mbi* est employé pour désigner l'architecte de l'univers, créateur des êtres et des choses, qui reçoit des dénominations approchantes dans les langues des peuples de l'intérieur, du Gabon jusqu'à l'Ogooué : Nzame chez les Fang, Nyambi chez les Eshira, les Bapunu, les Bavungu et les Masango ; Ndzāmbi chez les Baduma, Ndzembi chez les Banzabi, Manāmbi chez les Ivili, etc.

« *Nzā:mbi 'vandji liyilu i si uwā:ga Bakisi i Bā:tu lu monio* »

« *Nzā:mbi* créateur du ciel et de la terre, a créé les *Bakisi* (1) et les humains vivants ».

Les anciens réunis le soir autour d'un feu, sous le *mwā:za* (2), résument parfois la genèse par les quelques mots de ce proverbe.

Nzā:mbi Mphungu est le Dieu créateur et ordonnateur du monde, lointain et immobile, qui domine la cosmogonie de tous les Ba-Kongo.

Dans sa description du Congo, CAVAZZI souligne que « *le dogme fondamental de l'idôlatrie locale est celui de Nzambiampungu, d'après le nom attribué à la divinité* ». L'auteur explique que les hommes s'accommodent avec les « dieux inférieurs », seuls accessibles aux prières et aux manœuvres humaines qui ne sauraient infléchir l'inexorabilité des lois édictées par *Nzā:mbi* « *Kuvādila Nzā:mbi missaku ndjeveka* » « Tu as beau faire des fétiches (pour prolonger ta vie), le paiement (donné au féticheur (3)) c'est toi-même ».

Selon VAN WING, le terme *Mphungu* (4) signifie l'excellence d'une chose ou la perfection d'un acte et constitue aussi « *le nom générique de toute une classe spéciale de fétiches avant tout protecteurs et habi-*

(1) ...*Bakisi* que nous traduirons imparfaitement et provisoirement par le mot génie.

(2) Hangar à palabres édifié sur la place du village.

(3) Devin : *ngāga*.

(4) Le gorille est désigné par le mot *Mphungu* en raison de son invincibilité, de l'idée de perfection, de totalité suggérée par sa force.

tés, dit-on, par l'esprit d'un ancêtre ». L'auteur atteste cette hypothèse par la signification du mot Mpongo (« fétiche ») dans les différents dialectes de sa région d'enquête.

Nzā:mbi se manifeste parfois par un vent léger qui s'arrête aussi subitement qu'il s'était levé, une averse en saison sèche ou quelque autre incident d'ordre météorologique.

Genèse de l'univers et cosmogonie ne sont plus clairement connues ni exprimées, particulièrement chez les populations côtières.

Le R.P. DENETT rapporte une légende Vili selon laquelle le soleil (*nthāgu*) et la lune (*ngō:de*) sont deux frères qui vivaient autrefois ensemble près de la mer... *Nthāgu* paria un jour avec son frère que ce dernier ne le battrait pas à la course. Tous deux s'affrontèrent donc et *Ngō:de* triompha. Mortifié *Nthāgu* réclama sa revanche et perdit aussi la course suivante. Depuis cet événement, une rivalité permanente oppose les deux astres : *Ngō:de*, le plus rapide, peut être vu de jour talonnant le soleil, tandis que celui-ci ne peut jamais rattraper la lune pendant la nuit.

La puissance de l'astre nocturne est parfois sollicitée par les sorciers (*sindotchi*) : un halo autour de la lune signifie qu'un *ndotchi* y a envoyé un « piège » (*ntā:bu*) dont il voulait décupler la force.

LAMAN rapporte une prière Kongo à la lune : « lune, lune, toi qui arraches chaque chose, toi qui causes des douleurs dans le ventre, toi qui rends les bras et les jambes douloureuses, toi par qui nos corps se sentent mal... quitte nous. Nous t'avons apporté du vin de palme et des jeunes femmes ».

Le clair de lune (*tchiesi:sa, mwe:si*) est jugé propice à certaines opérations de sorcellerie, tandis que la lumière du soleil (*mu:ni*) dont le nom désigne aussi le monde visible et sécurisant qui nous entoure, est traditionnellement opposée au *ni:mbi* ou monde invisible dans lequel les sorciers dressent les pièges (*mitā:bu*) par lesquels succomberont les victimes dont ils se repaîtront.

Nous n'avons recueilli aucune croyance particulière concernant les étoiles (*simbota*).

C'est dans la nature épaisse et sensible qui l'entoure, que l'homme découvre les échelons par lesquels il s'élève et affirme sa spécificité. C'est aussi par la domination et l'utilisation à son profit du milieu animal et végétal auquel il appartient et dont il dépend, que l'homme démontre sa transcendance par rapport à lui. Cette affirmation de soi procède du maniement et de la combinaison des diverses espèces naturelles qui dévoilent les divinités intermédiaires accessibles aux prières, ou, plus exactement, aux actions déterminantes de l'homme, et les innombrables manifestations dynamiques de la Force Vitale qui habite la matière.

Les « dieux inférieurs » accessibles aux prières des hommes, dont parle CAVAZZI, sont les *Bakisi basi* (sing. : *Nkisi si*). L'étymologie du mot *Nkisi si* (1) (*si* : terre) semble réduire la réalité qu'il désigne à une variante, concernant la terre, d'un élément principal qui serait le *Nkisi*. C'est pourquoi la compréhension de ce concept et son insertion dans une analyse chronologique des principes de la vie spirituelle au Loango, exigeraient apparemment une définition préalable de la notion de *Nkisi*. Deux facteurs ont cependant déterminé l'inversion de cet ordre de développement dont la nécessité semblait s'imposer en début d'enquête :

— l'hétérogénéité de ces deux notions, qui est progressivement apparue et a bouleversé les tentatives initiales de comparaison et de classification commune des *Bakisi* et des *Bakisi basi* ;

— la nécessité d'explicitier au début de cet exposé diverses notions fondamentales d'ordre historique, politique et religieux, dont la compréhension, directement liée à celle du *Nkisi si* (ancêtre divinisé), détermine la cohérence de l'ensemble du sujet traité.

L'ambiguïté de toute définition du *Nkisi si* se révèle particulièrement par la variété des termes employés et des théories émises par différents auteurs pour en définir le sens. Sans doute impatient de « fixer »

(1) *Nkisi* de la terre, du pays.

tant de fluidité spirituelle, le R.P. DENNETT effectue une classification énergique et définitive en considérant les « Bakici Baci » comme les symboles des attributs de « Nzambi », principe métaphysique supérieur divisible en quatre parties :

— « Nzambi », idée abstraite ou cause.

— « Nzambi » Mphungu, Dieu omnipotent.

— « Nzambi » ou Dieu sur la terre, représenté selon l'auteur, par la grande princesse d'une légende Vili. (il s'agit vraisemblablement ici d'une allusion inadéquate et incomplète à la princesse *Mwe Tchinkāmbisi*, divinisée par les habitants de la province de Tchilunga et dont le prestige était, jadis, répandu dans tout le royaume de Loango).

— « Kici », qualité mystérieuse et dangereuse, immanente à la nature.

Les figurations objectives du *Nkisi si*, les personnifications qui en sont faites, nous autorisent à le dénommer sous le terme de génie. Ainsi que nous le verrons plus loin, cette assimilation ne sera guère possible en ce qui concerne le *Nkisi*.

BITTREMIEUX, selon lequel le culte du « Nkissi tsi » constitue la manifestation principale du sentiment religieux chez les Ba Kongo, appelle les « Bakissi Batsi » « grands fétiches » (« Bakissi Banene ») ou fétiches mères, selon lui honorés par un *ngāga* « particulier » dont le rôle est confondu par l'auteur avec celui du *nthomi* (prêtre).

Le *Nkisi si* est l'esprit divinisé de l'ancêtre qui, le premier, occupa et délimita la terre du clan. Il est honoré dans un sanctuaire (*tchibila*) désigné par le même nom que le temple où se trouve celui-ci, constitué par un bosquet sacré, de dimensions variables, dont l'accès est interdit aux *Fumu* (« princes »), aux femmes en période menstruelle ou venant d'accoucher, ainsi qu'aux individus ayant eu des relations sexuelles au cours de la nuit précédente. Cet interdit (*tchi:na*) concerne aussi parfois les jeunes filles non nubiles, les vierges et les femmes n'ayant pas enfanté. Des interdictions variées, correspondant au caractère du *Nkisi si*, sont parfois imposés à proximité des *bibila* (sing. *tchibila*) : tel génie n'aime pas entendre parler la langue d'une certaine ethnie, tel autre déteste les membres d'un clan particulier qui ne doivent, sous peine des pires malheurs, s'approcher du bosquet qui lui est consacré.

Le *nthomi* ou *tchinthomi* (prêtre) entretient le *tchibila* et invoque le *Nkisi si*. Cette fonction est remplie par le *nkhasi nkā:da* (chef de clan) ou un membre du clan caractérisé par une malformation, une particularité physique ou, plus simplement, la singularité des conditions de sa naissance. Ainsi les *bithomi* sont particulièrement choisis parmi les *mizinga* (enfants venus au monde emmêlés dans leur cordon ombilical), les *bisunda* (venus au monde les jambes en avant), les *misafu* (nouveau-nés chez lesquels la première dent apparaît précocement, généralement sur la mâchoire supérieure) et les *badundu* (albinos). PROYART note, à propos de ces derniers : « cette erreur de la nature, loin d'être une disgrâce pour ceux sur lesquels elle tombe, leur concilie le respect et la vénération des peuples. On les place au-dessus des Ganga ; ils sont regardés comme des hommes extraordinaires et tout divins ; tellement que les missionnaires en ont vu un dont on vendait les cheveux comme des reliques qui avaient, disait-on, la vertu de préserver de toutes sortes d'accidents ». BATTEL remarque que le respect qu'on leur témoigne les autorise à prendre sur les marchés tout ce qui convient à leurs besoins.

D'une façon générale, tout individu présentant une difformité physique ou certains troubles mentaux est appelé *tchinthomi*. Les *bithomi* soulignent leur parenté avec les *Bakisi basi* par l'application quotidienne, sous chaque temporal, de deux points de *ngun:zi* (ocre rouge) et de *mpheso* (kaolin). Le *tchinthomi* réunit régulièrement des membres de son clan, pour désherber les abords du *tchibila*. Il se rend sur les carrefours, les emplacements de marchés, et la plupart des lieux de rassemblement, de passage et d'échange, qu'il bénit à l'aide d'un *mbō:zi* (ou *malembo*), paquet composé de plantes sacrées enveloppées dans des feuilles de bananier, trempé dans de l'eau de pluie recueillie dans une anfruosité de tronc d'arbre. L'aspersion de ces lieux par le prêtre accroît la prospérité des humains qui les fréquentent et protège ces derniers des « pièges » (*mitā:bu*) que ne manquent pas de poser, en ces endroits très fréquentés, les sorciers en quête de victimes à dévorer.

PH. 3. — *Ngoma.*PH. 4. — *Ndun :gu.*

Une représentation de la divinité, sculptée dans le bois, est placée au milieu du *tchibila*. De fréquentes libations de *nsāmba*, des offrandes de kola, de gingembre, de piments sauvages et de diverses plantes à saveur piquante sont effectuées devant la statuette (*nkhosi*) en diverses périodes de l'année, notamment avant les pêches et les récoltes.

L'importance de ces *sinkhosi* est attestée par les missionnaires français qui différencient néanmoins les « idoles » liées à l'individu de celles auxquelles un « ministre » rend un culte et autour desquelles se forment des pèlerinages.

« Ils (les gens de Loango) portent presque tous quelque petite idole pendue à leur côté. C'est pour l'ordinaire quelque figure humaine grossièrement travaillée, en bois ou en ivoire... Ils ont des figures plus grosses et quelquefois de taille naturelle auxquelles il ne paraît pas qu'ils rendent un culte public et réglé... Il y a quelques-unes de ces idoles, placées dans des lieux écartés auxquels les nègres vont quelquefois en pèlerinage, surtout quand ils veulent entrer en possession d'une charge ou se marier. C'est là où les ministres de ces idoles supposent des oracles qui interdisent à ces pèlerins, pour toute la vie, l'usage de certains vivres et de certains habillements (1) ».

Les « idoles » portatives incarnent vraisemblablement des *mati* (2), encore que ces pouvoirs soient le plus souvent contenus dans des objets usuels et communs. Celles qui sont l'objet de pèlerinage sont des *sinkhosi* (statuettes) de *Bakisi basi*.

R. VERLY rappelle à juste titre, dans une étude consacrée à la statuaire de pierre du Bas-Congo, que les Africains « n'ont que rarement utilisé la pierre pour exécuter leur sculpture rituelle. C'est pourquoi la statuaire Ba-Kongo présente un intérêt considérable ». Nous n'avons cependant découvert aucune sculpture de ce type dans les limites de l'ancien royaume de Loango.

Bien que les suppliques les plus couramment adressées aux *Basiki basi* aient trait à la fécondité des terres et des eaux (3), certains génies particulièrement prestigieux tels *Mwe Tchinkāmbisi* et *Sunda*, sont invoqués pour châtier les coupables de divers méfaits d'ordre matériel (vol, meurtre) ou spirituel (transgression d'un interdit). La suppression d'un mal ressenti par l'ensemble de la société (mauvaises récoltes, pêches infructueuses) nécessite non pas le déclenchement d'un processus « anti sorcier » contre un ou deux *sindotchi* (sing. *ndotchi*), mais l'intervention des *bithomi* (prêtres) et des *singāga* (devins) : les premiers déshercent les abords des sanctuaires les plus importants de la région et supplient les *Bakisi basi* de cesser leur action néfaste, tandis que les seconds recherchent le ou les individus ayant transgressé un interdit rituel et motivé la colère des génies. Les traumatismes collectivement ressentis par la société sont en effet imputés à des forces supérieures à l'homme et non au pouvoir des sorciers.

Lors des calamités sanitaires ou économiques, après des épidémies, des pêches et des récoltes désastreuses, la *tchinkhāni Tchibakisi*, danse de circonstance, est effectuée devant les *bibila* des principaux clans de la région affectée. Le rythme, battu sur le *ngoma*, et les mouvements de cette danse également pratiquée en l'honneur des jumeaux, présentent une grande ressemblance avec ceux de la *mbembo*, danse effectuée lors des veillées funèbres (*masuku*) précédant l'enterrement d'un chef. Hommes et femmes ont la tête, la poitrine et les hanches entourées de feuilles de palmiers ; ils tiennent des palmes à la main et dansent en cercle, en entonnant des refrains dont les paroles évoquent, avec une abondance délibérée de descriptions et de précisions, les joies et les promesses de la sexualité.

(1) Documents sur une Mission Française au Kakongo.

(2) Cf. chapitre réservé aux *mati*.

(3) Les *Bakisi basi* de la province de Māmpili, dispensateurs de pluies, sont :

— *Ce :sa* (non loin de Mvili Nkagni).

— *Ngōzula Mu :ba* et *Tchimphungu* (à Mpili).

— *Lwat* (à Loandjili).

Le tambour utilisé au cours de la *mbembo* n'est pas le *ngoma* mais le *ndun:gu*, formé par un fût très mince dont la longueur peut dépasser deux mètres, bouché à chaque extrémité par une membrane ; il est frappé à l'aide d'une baguette sculptée de motifs géométriques, dont le manche affecte parfois, selon les observations de H. PEPPER, la forme d'un poing fermé. Il est muni d'une poignée. Son propriétaire l'accroche habituellement sous l'avancée d'un versant du toit de la case...

Le *Nkisi si* est temporellement séparé des vivants par la chaîne des *bakulu* (esprits des morts) de toutes les générations écoulées depuis la fondation du clan ou son installation sur la terre qu'il occupe. Il diffère cependant du *nkulu* par sa localisation résidentielle précise (dans un sanctuaire), la supériorité de sa puissance, son statut de divinité protectrice du clan. Le culte qu'on lui rend règle non seulement la fécondité économique et physique des populations mais encore la vie familiale et sociale ainsi que l'équilibre du royaume. De la valeur et de la puissance officiellement reconnues au *Nkisi si* d'un clan, dépend l'importance du rôle politico-religieux joué par ce dernier dans la société. L'ancêtre du clan, honoré au cours de cérémonies publiques, constitue la justification religieuse de la distribution du pouvoir et de la bipartition de la société entre les *Fumu* (« princes ») et les *Fumu si* (détenteurs de la terre).

Cette notion religieuse dont dépendent l'ordre social et la répartition du pouvoir politique (1) détermine aussi quotidiennement tout individu sur lequel elle fait peser une somme d'interdits et d'obligations dont le respect et l'observance sont appris, particulièrement chez les femmes, lors d'une étape importante de leur existence marquant le début de l'âge nubile : le rite de *tchikumbi*.

(1) Cf. chapitres V, VI et VII.

LES BAKISI BASI : SEXUALITÉ ET FÉCONDITÉ

1. La *tchikumbi*

L'ordonnance du cosmos et de la société en une bipartition à la fois antithétique et complémentaire, forme une totalité vivante entre les éléments de laquelle règne une entière dépendance.

Les hommes et surtout les femmes (1) sont astreints à des interdits sexuels et alimentaires dont la non-observance affecte l'ensemble de la collectivité.

Les cérémonies d'initiation et de fécondité qui se déroulent pendant la période dite « de *tchikumbi* » ont pour but d'agréger les jeunes filles nubiles à la collectivité, de leur faire prendre connaissance des mythes relatifs à la création de l'Homme et surtout de leur apprendre à vivre en respectant les innombrables interdits (sing. *tchi :na*) qui pèsent sur la vie de tout individu et dont les *Bakisi basi* sont les plus sûrs garants. Parvenue à l'âge nubile, la jeune fille accède à un nouvel état physiologique et social dont les significations ne sont pas sans rappeler l'assimilation générale de la Féminité (sexualité, fécondité) à la chaleur et au feu effectuée par D. ZAHAN (2) dans son analyse des travaux de JUNOD (3) sur une tribu sud-africaine. Cependant l'interprétation que nous tentons de donner à ce rite de passage (à titre d'hypothèse) se réfère à une compréhension des incidences de la sexualité sur les rapports individuels, les activités magico-religieuses et partant, les notions d'efficacité économique et d'accroissement du pouvoir, qui en révèlent

(1) Chez tous les Ba-Kongo comme en de nombreuses régions d'Afrique, la complémentarité des deux sexes s'exprime dans l'espace : l'homme (*mbakala*) se rattache à la droite (à droite : *Ku mabakala*) de même que la femme se rattache à la gauche (à gauche : *Ku mantchie :to*) ; « devant », *Ku mununkumba* (cordon ombilical) se situe l'enfant.

(2) *Techniques, Mythes et Rites concernant le feu en Afrique Noire*. Enseignement donné à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Strasbourg. 1964-65.

(3) *Mœurs et coutumes des Bantous ; la vie d'une tribu sud-africaine*. Paris. Payot, 1936.

toute l'ambivalence. La vie sexuelle perpétue l'espèce et agrandit le clan par son aboutissement fécond. Toutefois, elle place aussi l'être humain dans un dangereux état de diffusion, d'expansion de sa force vitale (*phādu*) manifesté par l'écoulement des substances qui la contiennent (sang : *men :ga*, sperme : *malumi*, sécrétions vaginales : *budafi*).

L'aspect négatif de la sexualité est :

A. D'ORDRE « QUALITATIF » : un individu ayant eu récemment des rapports sexuels (noués ou non dans la légalité conjugale) ne doit pas approcher d'un *tchibila* ou toucher des instruments de magie sous peine de contrarier dangereusement les « forces » qu'il désire déclencher et de porter ainsi la responsabilité des catastrophes qui ne manqueraient pas de survenir dans la région. Une femme sans enfant, une vierge, et généralement toute personne pourvue d'une quelconque particularité afférant au domaine de la sexualité, se voit aussi interdire l'entrée d'un sanctuaire. L'ensemble des interdits relatifs aux activités magico-religieuses imposés à l'homme oblige ce dernier à s'« effacer » devant les puissances supérieures de la Nature, dont il sollicite l'action, en maintenant sa force vitale « au plus profond de lui-même », à un stade de calme et d'équilibre, et fait ainsi apparaître les nécessaires limites du pouvoir humain.

L'état d'« impureté » relatif à un récent rapport sexuel, un accouchement ou une période menstruelle s'avère également dangereux pour les humains parmi lesquels il se propage, et s'étend même, ainsi que l'explique DAPPER (op. cit. p. 335) à celui ou celle qui « *entrant dans une maison, a touché par mégarde un lit souillé par la compagnie d'un homme et d'une femme : car encore que ce soient des gens mariés, on regarde néanmoins cet attouchement comme une impureté cérémonielle ; il faut que cette personne souillée aille trouver un maréchal pour se faire purifier. Ces artisans ont leur forge à l'air, la personne impure s'approchant du forgeron lui dit le sujet de sa venue et le forgeron jette en soufflant des étincelles de feu sur l'habit du souillé, et puis accrochant leur petit doigt de la main gauche ensemble, ils tournent les mains et les passent sur la tête. Ensuite, le maréchal prend deux marteaux, en frappe quatre ou cinq coups et murmure je ne sais quoi entre ses dents, et voilà l'impureté effacée* ». Et le même auteur ajoute : « *Lorsqu'une femme a ses mois elle se donne bien garde de toucher les viandes de son mari ou de paraître devant lui. Elle se barbouille le corps avec du bois rouge et se serre la tête d'une corde jusqu'à ce que cette impureté soit passée* ».

La fécondité accordée à la femme par les *Bakisi basi* détermine, particulièrement au début de la grossesse, une diminution de la « fécondité » des entreprises économiques du mari (chasse, pêche, commerce). Un rite est donc accompli par les deux époux afin de conserver la prospérité matérielle. Ils se retrouvent tous deux un soir près d'un cours d'eau dans lequel la femme emplit la moitié d'unealebasse, l'embouchure du récipient étant tournée vers l'amont puis, la plongeant dans l'eau, achève de la remplir, l'ouverture orientée vers l'aval. Tous deux s'en reviennent alors au village sans se retourner. Le matin suivant, la femme attache une mince cordelette de raphia (*jubu*) (1) au poignet de son mari avant de cracher, en la vaporisant sur la poitrine et le dos de ce dernier, une gorgée de l'eau puisée la veille. Enfin elle mord l'auriculaire gauche de son mari, doigt auquel elle noue le sien pour mener l'homme à la porte et le pousser dehors d'une bourrade. Celui-ci doit partir à son travail sans se retourner, tandis que sa femme verse le restant de l'eau sur un balai (instrument en contact avec les déchets domestiques) et le toit de la case.

La reconquête d'un équilibre, d'une harmonie apparaissent dans la succession de gestes symétriquement redoublés de cette aspersion rituelle de l'environnement de la femme (case, mari).

Toute femme enceinte doit protéger sa grossesse par de multiples et quotidiennes précautions : éviter d'enjamber du piment ou de l'eau sale jetée après usage, d'avoir une lampe ou une torche dans son dos ; rencontrant une personne mal conformée, elle saisit un morceau de bois brûlé (à défaut duquel un bout de bois sec ou un peu de terre font l'affaire) et le jette de côté.

(1) ...qui se rompra en quelques jours.

Après la naissance et la présentation officielle de l'enfant aux membres du clan et du village (*kundumbula mwa:na*), l'existence du nouveau-né doit être « affermie » à l'aide d'un *Nkisi* (1) dispensateur de force, symbolisé par l'éléphant (*nzau*) et dénommé *Nzau i Nzau*.

B. D'ORDRE « CINÉTIQUE » : l'examen des techniques de sorcellerie révélera les diverses possibilités dont disposent les *sindotchi* pour capter et utiliser à leur profit la force vitale d'autrui après s'être emparé des traces matérielles d'une activité sexuelle, d'un accouchement ou d'ablutions. Les précautions déployées pour déjouer les manœuvres des sorciers attirés par la force qui émane d'une féminité nouvellement éclos sont donc nombreuses : c'est pourquoi aucun des objets se trouvant dans la case de la *tchikumbi* (vierge en cours d'initiation rituelle) ne doit en être sorti, particulièrement les déchets d'alimentation ou d'usages divers, qui tous ont été en contact étroit avec le corps de la jeune fille.

En s'accoutumant au respect de ces multiples interdits, la femme apprend à harmoniser sa force vitale avec les impératifs et les intérêts de la société.

Dès l'apparition du premier sang menstruel, la jeune fille fuit dans la brousse, poursuivie et bientôt rejointe par les femmes averties de l'événement, qui la chargent sur leur dos et la ramènent au village où elles répandent la nouvelle avec force clameurs. Les hommes sortent les fusils (2) et tirent quelques salves...

La *tchikumbi* est immédiatement enfermée dans une case avec des amies de son âge ou légèrement plus jeunes, en compagnie desquelles elle passera la nuit à chanter et pleurer la fin de son enfance. La future initiée doit, au cours de cette nuit, consommer avec ses amies : un poulet, un poisson et du manioc grillé (*mayoko* ou *mayaka malābu*) (3). Les deux ou trois compagnes qui partagent la case de la *tchikumbi* sont les *ba:na bankhamma*. Elles ne sont pas encore nubiles et participent à la vie quotidienne de leur amie qui les a personnellement choisies ; pendant toute la durée de la claustration, elles s'accoutumeront aux comportements, chants et interdits de leur future initiation. Leur rôle auprès de la *tchikumbi* est double : constituant une manière de cour autour de l'initiée, elles distraient cette dernière, l'accompagnent lors des chants et danses de circonstance, l'enduisent quotidiennement d'une couche de *tukula* (4), l'aident à se parer chaque matin. Elles l'exhortent aussi à la patience et s'assurent par une surveillance de tous les instants, qu'aucun interdit n'est transgressé.

Le lendemain matin, une matrone déroule une natte et s'assied devant la case encore close, dont aucun son ne parvient. Connue pour son expérience et sa sagesse, elle est mère de nombreux enfants dont aucun n'est mort, et dirigera les premières phases de l'initiation. « C'est une spécialiste » souligne, à plusieurs reprises, mon interprète. Frappant dans ses mains, elle entonne un refrain :

« *Kwāga Lele mvulumunia :nu*

Kwāga Lele tchinunuka... » (bis)

« *Kwāga Lele* (5) elle dort encore, réveillez-la »

...jusqu'à ce que la nouvelle *tchikumbi* paraisse, escortée de ses suivantes. Assise sur une natte (*nkwalla*) la jeune fille est lavée, sa tête est soigneusement rasée pendant que ses compagnes préparent la *tukula*

(1) Cf. Définition du *Nkisi*.

(2) Les fusils de chasse (calibre 12 mm) sont assez nombreux, particulièrement dans le Mayombe.

(3) *Kuko:ka* : brûler, griller.

(4) Peinture obtenue à l'aide de bois de padouk écrasé et mélangé à de l'eau, dont les cadavres sont recouverts, lors des cérémonies funèbres, et qui constitue la marque la plus visible de la mort rituelle de la *tchikumbi*.

(5) *Kwāga* : Chauffe!. *Lele* : LAMAN traduit ce terme par : manque d'énergie, lenteur. L'expression, dont nous n'avons pu obtenir de traduction exacte, peut se traduire par « qu'elle se hâte ».



PH. 5. — Préparation de la *tukula*.



PH. 6. — *Bikumbi* du village de Tchissamanou.



PH. 7. — *Nlimba* du village de Tchissamanou.

en frottant deux morceaux de bois de padouk au-dessus d'une planche (*lukun:gu*) réservée à cet effet, qu'elles aspergent d'eau. La femme dirigeant ces occupations confectionne ensuite un repas composé de diverses denrées, mais comprenant obligatoirement un poulet (qui peut être remplacé par un œuf), une aubergine grillée, une ou plusieurs bananes grillées (*bitebi bitchiala*), la tête séchée d'un silure (*ngola*). Saisissant successivement chacun de ces aliments, une *mwana nkhamma* les présente à la *tchikumbi* qui fait mine d'y goûter, sans cependant y porter la main ni en absorber le plus petit morceau.

Neuf couches de *tukula* sont passées sur le corps de la jeune fille, préalablement enduit d'huile de palme (*nlembo*). Chaque application est suivie d'un laps de temps nécessaire au séchage, puis de frottements rapides débarrassant l'épiderme des granules, esquilles de bois et autres impuretés contenues dans la peinture. Après le séchage de la dernière couche de *tukula*, la *tchikumbi* revêt les habits et parures de sa nouvelle condition :

- une jupe de raphia (*lisani*) recouverte d'une couche de *mwāba* (1) puis imbibée de *tukula* ;
- une bande de raphia (*mphufa*) à laquelle sont accrochés des grelots, dissimulant les seins, et dont les extrémités sont attachées par deux cordons noués dans le dos ;
- *sindetchika*, perles très fines et multicolores placées en diadème sur le front ;
- *milunga mio:ko* : plusieurs bracelets de cuivre enserrant les deux avant-bras du poignet à la saignée du coude ;
- *milunga ma:lu* (2) : gros et lourds anneaux de cuivre enfermant la jambe de la cheville au genou.
- *sinzim:bu makrra:du* : colliers de perles rouges ;
- *missāga* : ceintures de perles ;
- *mavemba* : bracelets de raphia.

Ce jour, un grand repas réunit les membres du clan et les amis de la *tchikumbi* à laquelle la femme chargée de guider l'adaptation de l'initiée et son premier accomplissement des rites, tend une cuillère de bois (*loto lunti*), une assiette également façonnée dans le bois (*lulunga lunti*) et lui donne verbalement l'autorisation de manger. Ces deux objets, dont l'usage est depuis très longtemps intégré à la tradition, permettent à la *tchikumbi* de manger sans porter la main à ses aliments.

Une gaieté générale anime tout ce monde. Assises en groupe en un lieu ombragé, les femmes entourent, dissimulent aux regards masculins et égaient la nouvelle initiée tout en lui présentant les meilleurs morceaux. Des *bikumbi* des villages voisins ont été invitées avec leurs parents : elles participeront aux festivités qui se dérouleront toute la nuit...

A quelques pas, les hommes, réunis sur des nattes, font honneur aux aliments qui leur sont servis : poulets à la *mwā:ba*, quartiers de singe et de « mulot » nageant dans des sauces aromatisées, *sinthete*, ou graines de courges mélangées à de la viande et de l'huile, de la soupe de patates douces (*mbala*) (3), du riz et des haricots blancs achetés dans une épicerie de brousse ou apportés de Pointe-Noire, poissons fumés, bananes-légumes (*bitebi*) et enfin différentes préparations de manioc.

Quoique l'essentiel de la nourriture soit fourni et préparé par les parents de la *tchikumbi*, certains visiteurs ont apporté des présents de nature comestible. On compare les mets, on s'interpelle. Les jeunes gens se livrent à d'exubérantes manifestations d'appétit, réclamant le morceau de leur choix, se moquent bruyamment du convive mieux « placé » qui s'en empare avant eux...

(1) Sauce épaisse obtenue par la cuisson dans l'eau de noix de palme décortiquées et pilées.

(2) Ne sont plus portés de nos jours.

(3) Plus habituellement consommée le matin, au réveil.

Quelques proverbes ou fragments de chansons dépeignant tel travers psychologique ou tel penchant critiquable d'une personne présente sont énoncés à mi-voix, aussitôt couverts par le vacarme des rires, des dénégations ou des surenchères. L'humour Vili imprègne progressivement l'ambiance par ses maximes à la fois imagées, subtiles et percutantes...

Non loin de leurs mères, quelques enfants de 2 à 5 ans aux petits ventres rebondis, réunis sur une natte autour d'un récipient copieusement rempli, s'en partagent sagement le contenu sous l'arbitrage de l'un d'entre eux, scrutant parfois les alentours, étonnés de tant de bruit et de nourriture...

Les hommes d'âge mûr et les vieux qui avaient entamé le repas sur des entretiens graves et posés, en sont peu à peu détournés par l'animation des plus jeunes, à laquelle ils participent après un temps d'observation silencieuse, enrichissant les débats par des sentences variées, inconnues de leurs cadets aujourd'hui ignorants des effets d'éloquence traditionnelle...

« *Kuzola bute :la buntchima kuvitika midumba* »

« Aimer la chasse au singe, c'est accepter les culbutes »

affirme enfin un vieillard, forçant sa voix chevrotante pour être entendu de l'entourage. On s'esclaffe à l'énoncé de cet avertissement destiné à éviter tout excès de confrontation. Le ton baisse cependant, tandis que continuent les rires, car un notable a approuvé et souligné, d'une manière humoristique, la difficulté de se nourrir en entretenant une polémique ou un chahut :

« *Kuvemba kutalu :ta kufwa :na ve* »

« On ne peut se moucher et siffler en même temps »

lance-t-il à l'assistance dont l'appétit cède peu à peu à une torpeur générale. Les dames-jeannes de *nsāmba* et les derniers litres de « *sovinco* » (vin de coupage) circulent encore à la ronde. Le jour décline. Quelques femmes se sont levées et effectuent les derniers préparatifs de la danse de la *nlimba* (*metchinu mānlimba*) qui durera toute la nuit.

La nlimba.

Danser la *nlimba* (*kupoka nlimba*) est, en effet, l'une des occupations favorites des *bikumbi*. Le rythme de cette danse autrefois effectuée sur une estrade surélevée à un mètre cinquante de hauteur et recouverte de nattes, est battu sur le *ngoma* et le *pa:la* (1) ; il avertit de l'événement les populations des villages avoisinants d'où arriveront bientôt de nombreux visiteurs.

La danse se déroule, la nuit tombée, sur la place du village. L'ensemble des spectateurs forme un demi-cercle, de part et d'autre du *mwā:za*, sous lequel sont réunis le chef et les notables autour du foyer qui y est entretenu en permanence.

C'est une assistante de la *tchikumbi* qui entame la danse ;

« *Mwa:na nkhamma wakenkōba ngā:da* »

« Elle 'balaie la cour' » inaugurant ainsi la place où viendront successivement évoluer les *bikumbi* présentes, isolément ou par couple. Il n'est pas rare de voir une de ces *ba:na bankhamma* pratiquer avec le plus d'entrain et de savoir cette danse à laquelle s'exercent les filles dès leur plus tendre enfance.

...Dans les nuages de poussière, les chants et les roulements de tambour, les danseuses se sont succédées, rivalisant de vitesse et de souplesse. Un temps de pause. Des conversations s'amorcent dans l'assistance ; enfin paraît la nouvelle initiée : elle doit être, suivant une coutume tombée aujourd'hui en

(1) Tambour comparable au *ngoma*, mais de taille plus réduite, également appelé *dinzi*.



8



9

PH. 8, 9, 10. — *Nlimba*, village de Kakamoëka.



10



11



12



13



14



15

PH. 14, 15. — Nlimba, village de Kakamoëka (fin).

désuétude, portée par des femmes marchant sur des nattes disposées bout à bout depuis l'entrée de la case jusqu'à l'estrade sur laquelle se déroule la danse. Elle porte tous les éléments de sa parure, sauf les lourds *milunga ma:lu* qui la gêneraient dans ses mouvements. La tête courbée et légèrement inclinée de côté, elle salue l'assistance par de bruyants cliquetis de ses bracelets qu'elle frotte et entrechoque à intervalles réguliers. Assise sur le sol, courbée en avant, les jambes repliées sous elle, la jeune fille remue la tête par de rapides circumductions alternant avec de lentes et suggestives rotations du bassin. Les mouvements

s'accélérent et augmentent d'amplitude jusqu'à ce que la danseuse se redresse et commence, accroupie, un enchaînement de demi-extensions de chaque jambe accompagnées dans le même temps d'un repli du membre opposé, la pointe du pied sur le sol. Les bras étendus maintiennent l'équilibre, tandis que les foulards tenus dans chaque main dessinent de larges arabesques. La *tchikumbi* rythme chaque expiration à l'aide d'un sifflet qu'elle garde constamment serré entre ses dents... Une détente accompagnée d'un bref appui sur les mains et c'est une culbute sur le dos au terme de laquelle le redressement du corps marque la reprise des figures précédentes ; la danseuse se déplace et parcourt toute la superficie qui lui est réservée, s'attardant devant tel ou tel spectateur qui se lève pour lui remettre une pièce de monnaie qu'elle saisit dans sa bouche préalablement débarrassée du sifflet... Dans l'assistance, une parente attendra que la jeune fille passe à sa portée pour lui permettre de recracher, dans la main qu'elle lui tend, les pièces recueillies qui gonflent ses joues. Les déhanchements et mouvements du bassin d'avant en arrière reprennent, debout, mains sur les hanches, se poursuivent à genoux, lents, appuyés et se prolongent le corps allongé sur le dos, puis sur le côté, avant de s'accélérer progressivement et d'atteindre un rythme spasmodique. Une matrone se lève et vient recouvrir d'un pagne le corps frémissant de la *tchikumbi*.

Lors de certaines danses, se déroulant dans la région de Kakamoëka, nous eûmes l'occasion de voir, à plusieurs reprises, un jeune homme gagné par l'excitation rejoindre d'un bond la danseuse qu'il accompagnait quelques secondes par des contorsions évocatrices, avant de rentrer dans le cercle des spectateurs pour faire place à un autre démonstrateur. Il n'est pas rare, non plus, de voir, au cours de la *nlimba*, un homme désigné par la *tchikumbi* saisir celle-ci dans ses bras et effectuer avec elle, au son du tambour, une « danse » de mimiques et d'attouchements significatifs. Les anciens ne se font pas faute de critiquer ces initiatives dans lesquelles ils ne voient qu'un courant d'innovations vulgaires et un signe de dégénérescence de la tradition :

« *Bukulu kubi :ka bo :na kubuku* »

« Abandonner le passé pour des nouveautés »

...souple parfois un vieillard en voyant une danseuse ouvrir la bouche pour recevoir la pièce qui lui est tendue...

La réclusion de la *tchikumbi* sur la vie quotidienne de laquelle pèsent de nombreux et rigoureux interdits, ne prend fin qu'après l'arrangement de son mariage par les siens et pouvait traditionnellement durer deux années.

L'initiation se déroule en deux phases distinctes caractérisées par les conditions matérielles dans lesquelles dort la *tchikumbi* : pendant la *tchikumbi tchimbwi :la* (flux menstruel) ou période des premières règles, qui dure quelques mois, l'initiée dort avec ses compagnes, sur des nattes disposées à même le sol. Lors de la *tchikumbi tchimbwa :la* (intégration de la *tchikumbi* au village) les *ba :na bankhamña* dorment sur le *linkhamma*, lit surélevé à environ deux mètres du sol en contrebas duquel, la *tchikumbi* repose sur un lit (*lideka*) d'un mètre cinquante de hauteur, à côté de sa confidente favorite. Ces deux étapes sont séparées par le *kubwi :la tchikumbi* (arrêt de la *tchikumbi*) au cours duquel les parents en ligne agnatique (*bata :ta*) et utérine (*sima :ma*) de la jeune fille, se réunissent pour assister à une *nlimba* et participer à un repas.

L'entrée de la case de la jeune fille (*nzo tchikumbi*), dont les murs sont tapissés de nattes et dans laquelle un feu est entretenu en permanence, est interdite à tout autre que les *ba :na bankhamma* ou les initiées du voisinage autorisées à venir en visite. Personne ne doit y entrer la tête couverte, en sortir le moindre objet, la débarrasser des détritiques qui s'y trouvent ou balayer sous le lit de la *tchikumbi*. La recluse ne peut sortir de son logis que pour des raisons d'hygiène ou pour rendre visite à une autre initiée, auquel cas elle doit être accompagnée ; son état lui interdit de toucher un instrument de cuisine, de manger seule et de porter la main à ses aliments : une de ses compagnes lui porte la nourriture à la bouche ; elle ne doit, pendant son repas, être aperçue par un homme marié, c'est pourquoi ses assistantes avertissent l'entourage par des chants et enjoignent les hommes célibataires de s'éloigner.

La *tchikumbi* ne recevra l'autorisation de se laver qu'au dernier jour de sa claustration. Sa jupe de raphia (*lisaŋi*), imprégnée de *mwā:ba*, n'est pas nettoyée pendant toute cette période.

La poudre de *tukula* tombée du corps de la jeune fille constitue un produit particulièrement efficace dans les opérations de sorcellerie. La *tchikumbi* est, de ce fait, soigneusement tenue à l'écart de tous les individus possédant une réputation de *ndotchi* plus ou moins établie. Elle consacre la majeure partie de son temps à composer des chansons qu'elle répète avec ses compagnes ; elle souligne aussi la singularité et l'extériorité de sa position vis-à-vis de la société par l'emploi d'un langage ésotérique et parabolique dans lequel les significations de nombreux mots usuels sont exprimées par des termes différents :

— le feu (*mbasu*) est appelé *mesi:na* (machine), substantif inspiré des moyens techniques de locomotion introduits par l'homme blanc ;

— l'eau (*ma:si*) est désignée sous les noms de *vi:ni* (mot qualifiant les vins de coupage importés), de *nsāmba* (« vin » de palme) ou le terme plus général d'alcool (*mala:fu*) ;

— le champ (*sola*) est nommé *lsi* (la boutique), autre lieu d'approvisionnement.

Maintenue sous une constante surveillance, la *tchikumbi* doit être préservée de tout contact sexuel. Elle ne se prive pourtant pas de recevoir nuitamment dans sa case un jeune homme auquel elle est sentimentalement attachée, et qui se livre en sa compagnie à un jeu d'attouchements et de caresses ; après avoir déjoué la vigilance des parents de la recluse et s'être furtivement introduit dans la *nzo tchikumbi* le garçon dont les initiatives sont limitées par la présence des *ba:na bankhamma*, ne peut, selon une expression consacrée, que « jouer avec les seins » de sa compagne (*kusakiŋi mabena*). Au cours de ces visites nocturnes le plaisir s'éveille tandis que s'exerce et se développe conjointement la volonté nécessaire au respect des interdits imposés par les *Bakisi basi*.

La veille du dernier jour de sa réclusion, la *tchikumbi* quitte sa case et se réfugie dans celle de ses parents, pendant que de nombreux invités boivent et dansent la *nkwā:ga* ; cette « danse de joie » (*metchinu menī:zi*), uniquement pratiquée par les personnes ayant atteint ou dépassé la maturité de la trentaine, est rythmée au son du *ndun:gu*. Ondulant sur place et battant des mains, avançant à petits pas glissés, les danseurs forment une ronde dont les deux moitiés sont respectivement composées d'hommes et de femmes ; au centre de ce cercle, à côté du batteur, se tient un danseur qui chante en se dirigeant lentement vers une femme de son choix, pour lui céder sa place et prendre la sienne dans la ronde, tandis que la danseuse effectuera le même manège en désignant un homme pour la remplacer. Ce va-et-vient est traduit en Vili par l'expression « *kuva:na lisā:mpa* », signifiant « céder sa place » ou mieux, « céder son tour ». Il constitue un hommage direct, sinon une avance, à celui ou celle qui est choisi pour entrer dans le cercle. Les participants de cette danse s'assemblent ensuite par couples et continuent leurs évolutions en entonnant des refrains d'une grande liberté de langage.

En cette circonstance, la *nmoko* et la *baīna* (d'origine Woyo), deux danses aujourd'hui oubliées, étaient autrefois, selon certains vieux, préférées à la *nkwā:ga*.

Au milieu de la nuit, la *tchikumbi* apparaît, portée par ses compagnes qui marchent sur des nattes (devant plus tard revenir au mari) disposées sur le sol depuis l'entrée de la case jusqu'au lieu de la danse où se déroulera la *nlimba*. Au cours de cette même nuit, la jeune fille participera, avec ses parents et amis, à une *tchidōgola* (chenille) ; cette danse, qui est surtout pratiquée à l'occasion des retraits de deuil et lors des réjouissances qui marquent l'acquittement d'un accusé après l'absorption d'un poison d'épreuve, est ainsi dénommée à cause du mouvement ondoyant et de la progression en spirales de la file des danseurs. Avant de se retirer, la *tchikumbi* reçoit des cadeaux de son fiancé (tabac, poulets, pagnes).

Le lendemain matin, une *mwā:na nkhamma* ouvre la porte à une parente de la *tchikumbi* qui tire une traverse du lit de cette dernière et la jette dehors en criant : « *u:lu* » : « c'est fini ». La jeune fille est ensuite conduite au bord d'un ruisseau ; un petit garçon coupe la ficelle de raphia qui entoure les reins de celle-ci et la jette dans l'eau. Ayant enlevé sa parure, la *tchikumbi* est aspergée d'eau huit fois de suite

par une femme n'ayant jamais perdu d'enfant, qui la pousse enfin et la fait tomber dans le ruisseau avant de la laver. La parure est nettoyée et l'initiée portée sur le dos d'une femme jusqu'à un endroit sec.

Un repas est offert aux invités après le départ desquels ont lieu le *kusumuna tchi:na bisalu* (levée des interdits de travail) et le *kusumuna tchi:na mukulia* (suppression des interdits alimentaires). Portant un panier (*ntheti*) contenant une houe (*sengo*), une machette (*nkwati*), une hache (*kitali* (1)), la jeune fille s'enfonce dans la brousse, escortée par de nombreux villageois. Parvenue à un carrefour de piste, elle saisit, tour à tour, chaque instrument et mime les travaux agricoles : désherbage, ameublissement de la terre précédant les semis, sarclage, coupage du bois. Puis, elle saisit dans le panier deux aliments dont l'absorption lui était jusque là interdite et fait mine d'y goûter : une aubergine grillée, une tête de poisson fumé (il semble s'agir, suivant les cas, du silure ou de la carpe).

Quelques descriptions effectuées par des informateurs Bavili permettent de supposer que ces gestes libérant la *tchikumbi* de ses interdits et confirmant son intégration dans la société sont parfois effectués au début de la claustration et marquent, en cette circonstance, l'instauration des tabous. Rien de semblable n'a cependant été mentionné ni observé dans le Mayombe.

2. La circoncision (*lubuku*) (*kubuka 'nsosi* : couper le prépuce)

Cette opération, qui est effectuée dans les quatre premières années et à l'occasion de laquelle n'a lieu aucune initiation, est également un rite de passage, pour les garçons qui sont lors de cet événement, entourés de nombreux soins et astreints au respect d'interdits alimentaires et de conduites d'évitement. Le prépuce est jeté sur le toit de la case familiale ; il sera emporté et mangé par le *suli* (oiseau non identifié). Un *lufumbu*, anneau de bambou entouré de feuilles de palétuvier, est enfilé sur la verge de l'enfant afin d'empêcher tout contact douloureux avec les cuisses. Le corps du garçon est recouvert de *tukula*, peinture qui « lui enlèvera l'odeur (*lusio*) de son enfance ». Installé tout le jour sur une natte, paré de colliers et de bracelets, il est essentiellement occupé à se rassasier des poulets qui constituent, pendant quelques jours, l'ordinaire très apprécié de sa nourriture.

Toute personne ayant récemment eu un rapport sexuel ou touché du piment (aliment strictement interdit au jeune circoncis) doit éviter d'approcher l'enfant.

3. Violation des interdits. Rôle des *Bakisi basi*

La région où a eu lieu la transgression d'un interdit subit la colère des *Bakisi basi*. Certains écarts particulièrement graves, comme un délit sexuel accompli par une *tchikumbi* (2) ou un circoncis, concernent la totalité de la province où ils se sont produits, et parfois l'ensemble du royaume, dans les limites desquels les génies affectent pêches, chasses et récoltes, stérilisent les femmes et accablent les populations de maux divers.

Dans chacune des sept provinces du royaume, le processus de réparation, qui nécessite l'intervention des plus hautes instances politico-religieuses, est effectué en des lieux particuliers, selon un rite consacré.

Dans la province de Māmpili, une jeune fille ayant contracté une grossesse illégitime (*nselo*), avant ou pendant la période d'initiation, est secrètement et provisoirement reléguée à Mpili, à l'issue d'un accord entre ses parents et les notables du village, pendant que tous les membres de son clan amassent des noix

(1) En Vili : *tchitali*.

(2) La *tchikumbi* qui a perdu sa virginité est dénommée *tchimbwāga*.

de kola et du vin de palme en prévision des cérémonies d'expiation. Ces préparatifs étant terminés, l'affaire (*liā :bu*) est rendue publique. Accompagnés à Diosso par leurs parents, les deux coupables sont déshabillés en un lieu appelé *Ntādu Kuzendji*, devant le *Māmboma Tchilwā :gu* et les chefs des vingt-sept clans *Nkōgo*, avant de commencer un périple qui les mènera devant tous les sanctuaires de Diosso à proximité desquels ils feront des libations ; moqueries et invectives fusent, à leur égard, de la foule qui s'est massée sur leur passage. Chacun s'est armé de quelques *malolo matādu* (papayes de la plaine) préalablement chauffées et de *bilolo* (branches de papayers). Tout au long de leur itinéraire, les deux jeunes gens sont lapidés avec ces fruits et soumis à de douloureuses flagellations. Humiliés, abrutis de coups et d'insultes, les deux fautifs, qui ont supporté pendant deux jours le même traitement au village de Tchissanga avant de le subir à Diosso, sont traînés à Loubou ainsi que les principaux membres de leurs clans respectifs qui s'y verront imposer une amende (*libumi*) par le *Māmboma Tchilwā :gu*. Ce dernier préside, le même jour, un procès entre les deux clans, généralement provoqué par les parents de la *tchikumbi* qui s'estiment partie lésée. Si la preuve est cependant établie que ceux-ci n'ont pas suffisamment surveillé leur fille, ils sont déclarés responsables et doivent réparation au clan du garçon.

Le fruit de cette union impure obligatoirement légalisée par un mariage, est communément désigné par l'appellation explicite et insultante de *mwa :na nselo* (enfant du *nsele*, ou « fruit du péché »).

LES MASQUES

Ainsi que le note BITTREMIEUX, c'est au nom du *Nkisi si* que « les *Badunga*, hommes masqués, appelés aussi femmes du 'Nkissi tsi', ou encore ses soldats, faisaient soi-disant (?) la police dans les villages du *Kabinda* ».

Le R.P. DENNETT les appelle « *the king's policemen who were chiefly used by him as detectives to deter his people from committing acts of immorality* ».

Dissimulé sous un épais manteau de feuilles de bananier ou de plumes de canard, le porteur du masque, dont l'identité est inconnue, a droit de propriété sur tout ce qu'il touche, et selon DENNETT condamne à la crucifixion les individus qu'il estime coupables d'avoir offensé les génies par leur non-observance des interdits.

Les sept *badunga* (masques) de Bwali, dont il ne subsiste aujourd'hui aucun vestige, incarnaient les esprits de sept rois « morts au pouvoir ». Des informations succinctes ont été recueillies sur les quatre masques dont les noms, conservés par la tradition, sont ceux que choisirent des souverains lors de leur sacre :

— *Mavala i Nā :ga* : ce masque possédait deux faces représentant le neveu et l'oncle du roi, respectivement nommés *Mavala* et *Nā :ga* ;

— 'Nvuduku sa :la ;

— *Tchitomi* (1) *i mbata* : le *tchinthomi* et la gifle. Ce nom rappelle la parenté spirituelle qui unit tous les *bithomi* : l'insulte ou la gifle donnée à l'un d'entre eux est ressentie par tous ;

— *Ntumbu nsɔŋi* : le roi qui choisit ce nom le jour de son sacre, voulut proclamer sa puissance ; les éléphants eux-mêmes, dit-on, se blessent au contact du jeune pousse (*ntumbu*) de la *nsɔŋi*.

4. Les jumeaux (*biba :sa*) envoyés des *Bakisi basi*

Leur naissance est considérée comme une manifestation essentielle des *Bakisi basi*.

La connexion permanente entre l'eau et la fécondité humaine apparaît directement liée au rapport

(1) Autre prononciation du mot *tchinthomi* (prêtre).

de cet élément avec les *Bakisi basi*. C'est en effet par un contact avec l'eau, lors d'une baignade, d'une pêche ou de la traversée d'un marigot, qu'un homme ou une femme reçoit, à son insu, d'un *Nkisi si*, le pouvoir d'engendrer des jumeaux (*biba :sa*). Aussi, les parents s'efforcent-ils, à l'issue de cette double naissance, de se remémorer les circonstances susceptibles d'avoir déterminé cet événement.

Les jumeaux, dont le premier né est considéré comme le plus jeune, doivent venir au monde sur des nattes. Ce sont des « envoyés des génies », à la durée de vie incertaine, dont la mort fait dire qu'« ils sont repartis vers leurs vrais parents, les *Bakisi basi* », des visiteurs de passage qu'il faut honorer et dont il importe d'affermir et de prolonger le séjour parmi les humains. C'est dans ce but que peu de temps après l'apparition des jumeaux, les parents en ligne paternelle et maternelle se réunissent pour danser la *tchiā :ga*, festivité à laquelle sont conviés les autres « enfants » des *Bakisi basi* que sont les *biba :sa*, *mizinga*, *misafu*, *bisunda* et *futi* (ce dernier nom désignant le premier né après des jumeaux) des environs.

Un individu, homme ou femme, qui est lui-même *tchiba :sa* (jumeau) ou *futi* et porte en cette occasion le titre de *nguli ba :sa* (1) dirige la cérémonie aux participants de laquelle le père des nouveaux-nés fournit du vin de palme, de la noix de kola et du *nlōdo* (cf. annexe Botanique). Il joue le rôle d'un témoin délégué par les *Bakisi basi* pour veiller sur les jumeaux et assistera, dans l'avenir, à toutes les cérémonies à caractère politique et religieux, matrimonial et mortuaire concernant ces derniers ; il marque avec de l'ocre et du kaolin les personnes participant à la *tchiā :ga tchibiba :sa*, de deux points de couleur près du lobe de chaque oreille. Puis il donne ces deux argiles à la mère génitrice des jumeaux, mélangées à quelques produits végétaux contenus dans un *liba :sa*, petit paquet d'ingrédients ou « médicaments » (*bilōgo*) aux vertus pharmaceutiques et magiques, enveloppés dans un morceau d'étoffe et destinés à protéger les deux enfants. Si ces derniers sont de sexe masculin, leur père donne deux coqs au *nguli ba :sa* ; dans le cas contraire, il lui fait don de deux poules.

Un parent de chaque lignée prend successivement chacun des bébés dans ses bras, le presse sur sa poitrine, le palpe et lui transmet ainsi un « *buti* », pouvoir occulte décuplant l'efficacité de son propriétaire dans certains domaines d'activité : déplacements, art de la parole, acquisition de richesse, etc.

Bien que se déroulant de nuit, la scène n'est éclairée que par quelques flambeaux de résine (*mwinda mphaka*), à l'exclusion de tout feu de bois. Avancant en une file sinueuse et entourant la mère des jumeaux qui, assise sur une natte, tient ses enfants dans les bras, les femmes chantent et dansent en retroussant leur pagne. Alternant les déhanchements et les battements de mains, elles s'arrêtent de temps à autre devant les nouveau-nés pour remonter plus haut leur pagne et faire mine d'exhiber leurs attributs sexuels, remuant d'avant en arrière dans de brusques saccades.

Chaque refrain est répété à plusieurs reprises :

« *Nzinguebula ngō :di ntchia :ma...* »

« *L'arc-en-ciel rampe autour de la lune...* ».

Le météore au sept couleurs, représenté par la file des danseuses, semble entourer la lune pour la protéger, incarnée en l'occurrence par les *Biba :sa*.

« *Ma :me yabō :ga liā :bu, mphādika bisā :bu i bia :na* »

« *Oh ! ma mère ! il m'est arrivé une lourde affaire. Donne-moi le lisā :bu i bia :na* ».

La venue des jumeaux, enfants difficiles à maintenir en vie et à élever, est un événement exceptionnel qui constitue à la fois une responsabilité et une charge pour la mère au nom de laquelle s'expriment les chanteuses en désignant cette naissance sous le nom de *liā :bu* ; ce terme, traduisible par les substantifs « affaire » ou « histoire » et particulièrement employé dans le vocabulaire judiciaire, désigne aussi une

(1) Nom désignant conjointement la mère génitrice et la mère rituelle des jumeaux.

charge ou une difficulté survenue soudainement. Le *bisā:bu i bia:na*, aujourd'hui le plus souvent constitué par une somme d'argent, est le prix donné à tout individu sollicité pour entrer en communication avec des *Bakisi basi* et les *Bakisi*, par une danse ou diverses méthodes d'invocation. Il est offert avec des noix de kola, du *nlōdo* et du vin de palme. Les chanteuses qui réclament ainsi implicitement leur paiement au clan des jumeaux, répondent moins à un quelconque appas du gain qu'à la nécessité de valoriser la *tchiā:ga*, l'invocation des *Bakisi basi*, et, par là-même, d'honorer ces derniers.

*Nguli ba :sa bemphapa, moni watchi umphedā :ŋa undofulā :ga,
Tchikolo tchinene tchinguli ba :sa 'nsu :tu uta :ta ba :sa unene ».*

« Les mères des jumeaux sont nombreuses ; tu lèches et tu caresses avec insistance la sentinelle, la sentinelle de la vie, Le clitoris de la mère des jumeaux est très gros. La verge du père des jumeaux est très grosse ».

La fécondité des parents des jumeaux est exaltée par une description imagée de leurs organes sexuels. Le clitoris (*tchikolo*) est nommé sentinelle de la vie (*moni watchi*).

*« Wayama ne :no, kanuku nā :di yi vuata nlele (i) ;
Mwe ne :no, wayama ne :no, e ne :no 'mboti i ke simbō :go ».*

« Mon vagin est un trésor, sans lui je ne peux me vêtir ;
Seigneur vagin, mon précieux ami le vagin est un bon vagin qui me rapporte de l'argent ».

La naissance des jumeaux est non seulement la marque de la fécondité sexuelle, mais l'annonce d'une prochaine prospérité économique dont bénéficiera tout le clan, car ceux-ci envoient à leurs parents des rêves dans lesquels ils leur dévoilent les plus sûrs moyens de s'enrichir. L'importance et la valeur du vagin (*ne:no*) dans lequel ont été conçus les jumeaux, soulignées par l'adjonction de la particule honorifique *mwe*, sont particulièrement exprimées par le mot *wayama* (trésor objet ou être précieux), dont la répétition a permis de livrer ces deux traductions complémentaires qui en restituent tout le sens.

Le premier terme de cette célébration de la sexualité féminine constitue un rappel de la répartition des tâches entre les époux et de leur complémentarité économique couramment exprimées par le proverbe suivant :

Mphena fwa yi libakala, nza :la fwa yi ntchie :to »

« L'homme évite à sa femme d'être nue, cette dernière évite à son mari de souffrir de la faim ».

La dernière phrase (*wayama ne:no, e ne:no 'mboti i ke simbō:go*) évoque spécifiquement la richesse attirée par les jumeaux sur leur clan.

*« Bane ba :ma, bane ma :ma, kanuku ne :no wu nvuka bifula
Ta :ta ba :sa ke yi 'nsutu unene nvuka bifula ».*

« Mes enfants, chers enfants, c'est ce vagin qui provoque toutes ces histoires
C'est le père des jumeaux qui a une grosse verge et provoque tant de désordre » (1).

Ces paroles sont chantées sur un ton faussement plaintif. Le désordre déterminé par cette naissance exceptionnelle, est ici jugé dangereux et, somme toute regrettable.

*« Nguli ba :sa, nguli bizinga, mphana bisā :bu i bia :na,
Ba :nabami beyisa bemphapa ».*

« Mère des jumeaux, mère des *bizinga*, donnez-nous le paiement rituel,
Mes enfants sont venus nombreux ».

Dans ce refrain, chanté en dernier, avant que la danse ne cesse, les femmes, par la bouche desquelles s'expriment les *Bakisi basi*, réitèrent leur exigence de paiement.

(1) La signification du mot *bifula* peut être rendue par les deux termes : « histoires » et « désordres ».

Cette cérémonie, qui doit être fréquemment renouvelée et ne l'est que selon les ressources du clan des jumeaux, vise à maintenir parmi les vivants les *biba:sa* qui mènent jusqu'à l'âge de cinq ans, selon la croyance commune, une double vie parmi les hommes ainsi que parmi les *Bakisi basi* et sont susceptibles de « repartir » chez ces derniers sous le moindre prétexte. Pour les maintenir en vie, les parents doivent vivre en parfaite harmonie et les éduquer de manière identique : jouissant du même traitement, les jumeaux ont droit, tous deux, aux punitions et cadeaux mérités par l'un d'entre eux. Lorsque l'un de ces « envoyés des génies » meurt, un jeune palmier est déraciné et replanté devant sa tombe afin que le mort, apaisé par cette proximité symbolique de son frère, ne revienne pas chercher celui-ci au milieu des vivants.

Le *nguli ba:sa* taille dans un bois spécial (non identifié), appelé *lugungu lu Nzā:mbi*, une statuette dénommée *tchiba:sa* (jumeau), substitut du défunt, qu'il remet à sa mère. Celle-ci devra la vêtir du même tissu dont elle habille le jumeau survivant, la gronder et la récompenser ainsi qu'elle le fait de son véritable enfant. Ce dernier, parvenu à l'âge de six ou sept ans, reçoit de son *nguli ba:sa*, une reproduction réduite de la statuette détenue par sa mère, qu'il devra conserver sur lui jusqu'à sa mort. Il sera enterré à côté d'une tombe spécialement creusée pour cette sculpture.

Il n'est pas rare que des jumeaux, dont l'origine était restée longtemps inconnue, dévoilent brusquement celle-ci avec force détails : noms des *Bakisi basi* qui les envoyèrent, lieux où leurs parents humains les reçurent.

Ils reçoivent des noms particuliers présentant des rapports plus ou moins étroits avec des éléments religieux ou magiques : *Tchiniungu*, *Kwa:ba*, *Tchiba:sa*, *Nā:ga*, *Ngoto*, *'Nlō:ba*, *Ntchia:ma*, *Mbumba*, *'Nsun:da*, *Mphām:bu*. Ils portent aussi très souvent le nom du lac ou du cours d'eau dont ils sont originaires : *Loémé*, *Ntombo*, *Ntogni*, etc. (orthographe IGN).

L'importance des déterminations exercées par le *Nkisi si* sur la fécondité (1), la spiritualité et le comportement (2) humains se retrouve au niveau de la parenté dont l'analyse effectuée dans le chapitre suivant :

- montrera que la fonction religieuse du chef de clan s'accompagne d'un rôle clandestin de sorcier ;
- développera le concept d'esprit par les dimensions mêmes du clan (*likā:da*) qui inclut les vivants (3) (*bā:tu bamo:nio*) et les morts (4) (esprits des morts : *bakulu*) ;
- introduira la notion de conflit par une description schématique des prestations de mariage ainsi qu'une première approche du « monde invisible », des caractéristiques du sorcier et des activités de ce dernier en rapport avec les différents composants de la Personne Humaine ;
- esquissera une première description d'un habituel climat de terreurs et d'angoisses par un résumé des activités de sorcellerie et le développement des diverses modalités de la notion d'esprit.

(1) Naissance des jumeaux.

(2) Initiations et interdits.

(3) Vivants au sens physiologique du terme.

(4) Morts physiologiquement mais vivants sous une forme invisible et spirituelle.

PARENTÉ ET CONFLIT

1. Système de parenté

« *Mu:tu lumonio lufoti* » : « l'être humain est une liane » (il est apparenté avec ses semblables comme une liane est enchevêtrée à tous les végétaux).

La croyance répandue chez les Kongo, selon laquelle le sang (*men:ga*) « vecteur métaphysique » essentiel, se transmet par la mère, détermine l'organisation du *likā:da*, élément principal du cercle de la parenté et de l'édifice social chez les Bavili et les Bayombe du Congo-Brazzaville.

Le *likā:da*, qui forme le plus grand groupe à filiation unilinéaire à partir d'une ancêtre légendaire commune jusqu'à laquelle la généalogie ne peut être remontée, doit être désigné sous le terme de clan.

Analysant le système de parenté de la tribu Mangu (Congo-Kinshasa), VAN WING parle de matriclan (« *dikā:da* »), tandis qu'A.I. RICHARDS, dans son étude comparative de « *quelques types de structures familiales chez les Bantou du Centre* » fait du *dikā:da* yombe un « matrilignage majeur », subdivision de clan, exogame et comptant six générations, qu'elle distingue du « matrilignage mineur » (*mvumu*), ensemble localisé dans un village ou une section de village, « qui se compose d'un groupe de frères et des fils de leurs sœurs ». Force est donc de constater, qu'en dépit des similitudes de filiation et de succession qui caractérisent les Bantou du Centre, et de la communauté spirituelle originelle des populations Kongo, d'importantes variations de structures familiales différencient des ethnies dont les terminologies de parenté sont identiques ou ressemblantes.

Selon VAN WING « le clan (*dikā:da*) est la collectivité de tous les descendants par filiation utérine d'une aïeule commune, qui portent le nom de cette collectivité. Il comprend tous les individus des deux sexes qu'ils vivent en dessous ou au-dessus de la terre ;... » l'auteur inclut le clan dans les limites d'un type de groupement beaucoup plus vaste qu'il traduit par le mot *luvila*, auquel il attribue conjointement trois significations : tribu, nom de tribu, nom de clan (?).

Chez les Bavili et les Bayombe du royaume de Loango, la parenté sur les deux lignées paternelle et maternelle s'exprime par le terme *mbutana*. Le mot *tchifum:ba*, qui est appliqué à un groupement plus restreint que le clan, composé par la parenté utérine proche d'Ego, correspond à la notion de lignage, mais peut aussi s'employer pour désigner le vaste groupement de plusieurs ethnies, ainsi que le montre un proverbe cité plus haut : « *mu Vili nguna, mu Teke nguna, tchifumba kemosi* ». Selon ce dicton, Bavili et Bateke seraient issus d'une même souche et formeraient un seul *tchifum:ba* ; ce terme signifie à la fois la famille originellement restreinte d'où seraient issus ces deux peuples, ainsi que la communauté, la famille au sens large, qu'ils constituent de ce fait aujourd'hui.

Le groupe de descendance utérine localisé en un lieu précis est appelé « ngudi » (mère) par VAN WING. L'appellation Vili plus détaillée de *tchivumu tchinguli* (1) (ventre de la mère) désigne également ces lignées qui sont susceptibles de s'opposer et de se séparer à l'issue de rivalités politiques ou de conflits judiciaires. C'est ainsi que les deux branches *Konde* et *Nkhata* du clan royal ont essaimé jusque chez les Bakugni en plusieurs sous-groupes qui sont devenus autant de clans différents dont les anciens revendiquent encore aujourd'hui une origine royale.

Le clan Vili (*likā:da*) est caractérisé par :

— un nom qui est celui de l'ancêtre divinisé (*Nkisi si*), auquel est ajouté soit le nom d'un autre *Nkisi si* apparenté (ex. : *Lusun :zi i Niā :bi*, clan de Diosso, désigné par les noms de deux *Bakisi basi* qui sont respectivement sœur et frère) soit celui du bosquet-sanctuaire (*tchibila*) où est pratiqué le culte de cet ancêtre. Aucune règle précise ne détermine les positions respectives des deux termes composant la dénomination du clan, au début ou à la fin de laquelle le nom du *tchibila* et celui du *Nkisi si* peuvent être indifféremment placés. L'appellation usuelle ne retient le plus souvent qu'un seul de ces deux noms : ainsi les clans *Nkō :go tchimpwatufi* et *Tchivutu Mani* sont dénommés, dans la conversation courante, par les noms de leurs *bibila* respectifs : *tchimpwatufi* et *tchivutu*. Il n'est pas rare que le langage courant unifie deux clans en une seule appellation ; ainsi les clans de Diosso, *Kaï Nkendjila* et *Silu tchilatayi :lu* sont désignés sous le terme unique de *Kaï i Silu* ;

— une devise (*ntādulu*) rappelée en toute circonstance solennelle ;

— un emblème (*nvila*) animal ou, plus rarement végétal, qui fut adopté par un ancêtre lors d'un événement marquant par lequel un animal ou une plante intervint dans la vie du clan ou de l'un de ses membres. La relation rituelle existant entre les membres du *likā:da* et le *nvila* est caractérisée par un interdit alimentaire (*tchi :na mukulia*) dans lequel on ne peut voir une forme ou une séquelle de totemisme que si l'on définit ce terme avec RADCLIFFE-BROWN (2) dans son sens le plus large, comme « la relation particulière existant entre chaque groupe de la société et une ou plusieurs classes d'objets, habituellement des espèces naturelles d'animaux ou de plantes ».

Des clans possédant le même *nvila* ne sont liés par aucune parenté (*mbutana*), mais entretiennent, particulièrement dans le Mayombe, des liens économiques et matrimoniaux préférentiels favorisant l'alliance (*bundiku*).

La parenté interclanique qui assemble deux clans, ou plus, en une unité exogamique, est principalement déterminée par la position et la proximité des terres dont la limite commune est marquée par un accident géographique (cours d'eau, baobab, colline). Cette parenté implique la préséance politique du clan dont l'ancêtre arriva le premier dans la contrée et distribua les terres environnant la sienne aux gens qui le suivaient. A Diosso, la source de *Matombe*, réputée pour la pureté de son eau et habitée par un *Nkisi si* féminin dont elle porte le nom, est située sur la terre du clan *Nzumbu tchikoko* au fond du cirque

(1) En Vili : *nguli* (mère).

(2) *Structure et fonction dans la société primitive*. Les éditions de minuit. Paris, 1968.

mphupi (les gorges de Diosso), vaste dépression à la végétation touffue, aux parois abruptes et de couleur ocre, en contrebas de la source de *Mbunga* (qui jaillit sur la terre du clan *Lusun:zi i Niā:bi*), où réside un *Nkisi si* masculin du même nom.

Un conflit opposa les deux *Bakisi basi* après que *Mbunga*, arguant de sa position en surplomb qu'il « envoyait son eau à *Matombe* », eut réclamé des redevances à cette dernière. *Matombe* refusa de s'exécuter mais proposa, avant que l'« affaire » (*liā:bu*) ne s'envenime, de régler ce litige par la création de liens de parenté (*mbutana*). *Mbunga* accepta et scella ainsi la réconciliation définitive...

Ce récit, qui ne précise pas la manière dont furent créés et officialisés ces liens, constitue la transposition mythologique d'une querelle qui mit les membres des deux clans aux prises, à une époque indéterminée, et ne s'apaisa que par leur union dans le cadre de la parenté. Depuis cet événement, le sanctuaire de *Matombe*, bien que situé sur la terre de *Nzimbu tchikoko*, est desservi et entretenu par un *tchinthomi* choisi dans le clan *Lusun:zi i Niā:bi*. Les anciens évoquent parfois le prestige de *Tchilumbu*, jeune fille de ce clan, qui se rendait chaque jour à *Matombe*, munie d'une assiette de bois (*lulō:ga lunti*) remplie d'eau de pluie recueillie dans un creux de tronc d'arbre, dans laquelle elle trempait deux *mbō:zi* avant d'asperger les alentours de la source en suppliant le *Nkisi si* à haute voix : « *Mphani ma:si* ». Le débit de l'eau augmentait alors, tandis que les femmes remplissaient jarres et calebasses. *Tchilumbu* ne se maria jamais. Elle laissait sa case ouverte lors de chacune de ses unions avec un garçon du pays, choisi par elle, révélant ainsi la puissance de ses pouvoirs magiques qui la dissimulaient aux yeux de tous. Ces rapports étaient cependant suivis de violents malaises qui l'assaillaient pendant plusieurs jours. *Lusun:zi* et *Niā:bi* venaient alors chercher la jeune fille qui disparaissait pour un temps.

L'éclatement fréquent des clans et la dispersion des lignées sont principalement déterminés par l'inhérence de la sorcellerie (*tchindotchi*) à la parenté utérine, que révélera particulièrement l'analyse de la contestation des structures claniques et de l'ordre politique par les sorciers ; la communauté métaphysique des membres du *likā:da*, qui participent de la même Force Vitale, oblige les sorciers à ne tuer « le plus souvent » que dans les limites du clan. Les relations psychologiques des membres du clan sont illustrées par plusieurs proverbes rappelant également que toute société matrilineaire porte au niveau des rapports individuels un germe de conflit dû à l'attachement d'un homme pour sa « famille » et sa lignée.

« *Susu uyitubila 'nuni, mu:tu lumonio uyitubila nkhasi* ». « La poule ne donne vie qu'à un futur 'mari', l'être humain enfante un 'oncle' » (l'enfant soutiendra son père et le protégera dans sa vieillesse, jouant ainsi le rôle de l'oncle maternel).

« *Tchifu:mba kukufumbula ; ta:ta tchivā:ga kukuvā:ga tchi:ka* ». « La parenté utérine t'achève. Seul le père géniteur te fait une place ».

Pour LAMAN, le culte des ancêtres est une manifestation du pouvoir paternel (*tchita:ta*)(1), que le père est capable de déclencher contre ceux qui ne lui offrent pas les hommages et les dons qui lui sont dus... Quelle que soit la valeur de cette interprétation, elle montre bien, ainsi que nous avons pu le vérifier chez les Bavili et les Bayombe, que la sorcellerie peut aussi être pratiquée dans le cadre de la parenté entendue au sens large (*mbutana*). Notons que la plupart des informateurs ont précisé qu'il ne s'agit, dans ce cas, que d'une sorcellerie « secondaire » et incertaine, n'autorisant une pleine efficacité que par l'utilisation d'un « intermédiaire » (2) appartenant au clan de la victime, et que les manipulations les plus importantes par lesquelles le sorcier entretient et augmente ses pouvoirs nécessitent la communauté d'appartenance clanique de ce dernier et de sa « proie ».

Le règlement des prestations du mariage révèle la traditionnelle opposition entre clans preneurs et donneurs de femmes, permanente et quasi institutionnalisée par l'obligation relevant plus d'une poli-

(1) ...désigné par l'auteur sous le terme Yombe *kita:ta*.

(2) Cf. chapitre relatif aux *mati*.

tique de prudence que de quelque « morale », dans laquelle se trouve tout homme de faire régulièrement des cadeaux aux membres les plus puissants de la famille de son épouse, afin de ne pas être ensorcelé par ceux-ci.

De nombreux chefs coutumiers, rompus à la compréhension des intrigues matrimoniales exposées lors des débats de justice, affirment que des sorciers nuisent fréquemment à une femme de leur propre clan et à ses enfants afin de se venger de l'attitude d'indifférence et d'avarice que leur témoigne le mari de celle-ci.

La direction dans laquelle s'exercent ces représailles (motivées, selon certains par l'« envie », au service de laquelle œuvre la sorcellerie) reçoit de ces derniers trois sortes d'explications :

- les dimensions claniques de la notion de responsabilité, en fonction desquelles chaque membre d'un *likā:da* est susceptible de subir les représailles consécutives à la conduite de l'un des siens ;
- la facilité de se livrer à la sorcellerie sur les membres de son propre *likā:da* ;
- la nécessité de donner un avertissement à l'individu vilipendé, sans le mettre toutefois dans l'impossibilité physique ou psychique de s'acquitter, vis-à-vis du clan de son épouse, de devoirs économiques trop longtemps délaissés.

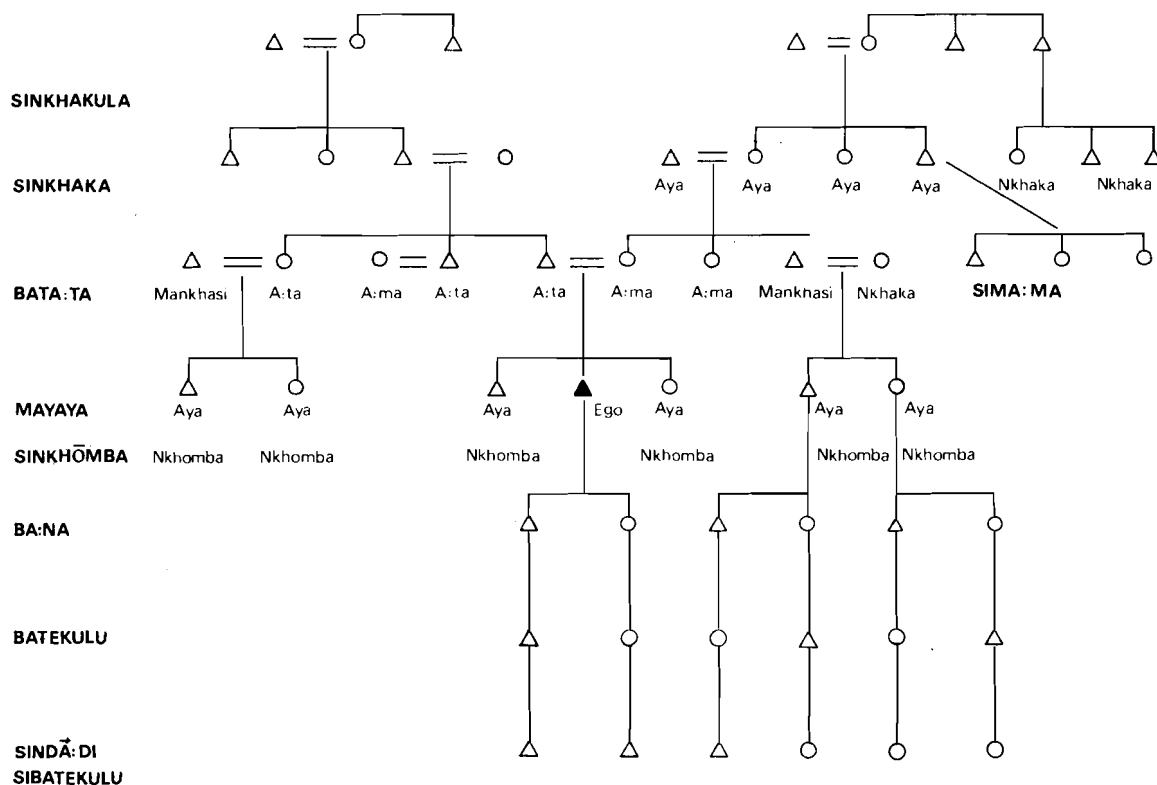


FIG. 3. — Terminologie de parenté.

La femme n'est cédée par les siens qu'au terme de préliminaires et de négociations se déroulant en plusieurs phases :

- *Unkɔtɔlum:bu* : entrée dans la concession (*kukɔta* : entrer ; *lum:bu* : concession). Porteurs de quelques cadeaux sous forme de boissons (vin de palme, rhum, vin rouge), le père, la mère et l'oncle

maternel du prétendant, viennent en visite chez les parents de la jeune fille et formulent la demande en mariage. Aucune réponse ne leur est donnée ce jour-là.

— 'Mbula 'nkhungu (*kubula* : discuter ; 'nkhungu : discussion). Les parents du prétendant arrivent de bon matin, munis de vin et d'argent qu'ils offrent à leurs hôtes. La discussion s'amorce entre les deux partis qui détaillent respectivement leur généalogie, vantent l'origine et le prestige de leur clan. Aucune précision définitive n'est encore fournie par la famille de la jeune fille sur le montant de la dot.

— Tchiufu : la demande (*kufula* : demander). Cette demande, qui s'effectue lors d'une troisième visite concerne le montant de la dot (*simbō:go simakwela*) et s'accompagne du versement d'une somme d'argent (*simbō:go singō:bo*).

— Tchibāza : la permission. Le prétendant accompagne ses parents, lors de cette dernière visite protocolaire à l'issue de laquelle il pourra amener sa femme chez lui, avant même que ne soit terminé le versement de la dot, mais la renverra chaque jour chez les siens pour lesquels elle continuera de travailler jusqu'à ce que ceux-ci aient perçu la totalité de ce qui leur est dû.

Le jour de l'entrée de la jeune femme dans la case de son mari, les parents de celle-ci apportent aux deux époux le *tchikādu*, paquet composé d'une natte de raphia (*tchitefa*), et d'une natte de papyrus (*lwā:du*) dans lesquelles sont enveloppés :

- des morceaux de pâte de manioc (*bingwele*) ou des cossettes ('mbwembwele) ;
- *susu nteba* : un poulet rôti accompagné d'une racine de manioc trempée, pelée, séchée au soleil (*nteba*) qui sera mangé par le mari.

Ce paquet est accompagné d'un nombre variable de *nitheti* (1) *mayaka* (paniers de manioc). Chaque *nitheti* contient aussi un poulet et quelques poissons fumés.

La *nkwa:ga*, également nommée *māgoma*, est une danse de joie (*metchinu mānī:zi*) exécutée en la circonstance par les parents des deux nouveaux époux.

Ainsi que le remarque G. BALANDIER dans son étude des changements sociaux chez les Ba-Kongo, la dot, qui distingue l'épouse de la concubine et de la femme-esclave (qui est achetée), « tend, malgré le développement de l'économie monétaire, à conserver son caractère de signe et non à apparaître comme le 'prix' de la femme cédée en mariage ». Elle est partagée par le *nkhasi nkā:da* (oncle maternel, chef du clan) entre les différents oncles maternels et le père de la mariée. La part de ce dernier est généralement très inférieure à celle d'un oncle maternel. La montée croissante du droit paternel est à l'origine de nombreux conflits par lesquels s'affrontent le progressif avènement de la propriété individuelle et le caractère clanique de la circulation des biens.

Les divorces (divorcer : *kuvō:da makwe:la* : tuer le mariage) sont très fréquents. Si l'épouse est jugée dans son tort, le mari, soutenu par ceux de son clan, réclame le remboursement de la dot et du montant des cadeaux qu'il fit à ses beaux-parents lors des naissances de ses enfants, des fêtes et des visites qu'il leur rendit depuis son mariage (*kutāga libāda* : compter les biens relatifs au mariage). Tout individu, astreint au remboursement d'une dot ou au paiement d'une amende (*tchikāgu*) qui lui est infligée pour un méfait quelconque, doit remplir cette obligation afin de préserver le prestige de son clan (*bunnene bukā:da*). Si ses moyens ni ceux de l'ensemble de son clan ne lui permettent d'en réunir le montant, il utilise son droit d'oncle maternel (*nkhasi*) en livrant à son créancier un esclave choisi parmi ses propres neveux utérins, le plus souvent une jeune fille. Cette dernière ne sera ni vendue, ni traitée par son maître comme une esclave de commerce (*ndōgo*) étrangère et corvéable à merci, mais désignée sous le nom de 'nvika qui marque à la fois son état de dépendance et la considération à laquelle elle a droit, et sera estimée comme « le bien

(1) Le *nitheti* est un panier oblongue fabriqué avec des feuilles de palmier.

le plus précieux » (*tchikoka tchikā:da*) du clan auquel elle a été remise en gage. Si les parents de cette esclave ne peuvent s'acquitter du montant de leur dette (*tchidefu*), celle-ci se marie dans le clan de ses possesseurs qui bénéficient alors de la dot. De même que ses enfants pourront réclamer l'affranchissement (*kulāduka fā tchivika* : sortir de l'esclavage) en prouvant qu'ils ont été maltraités, ils seront libres de ne pas retourner auprès de leurs parents maternels si ces derniers désirent les racheter.

Les conflits qui surgissent à l'issue de discussions relatives au remboursement d'une dot ou au rachat d'un *'nvika* donnent fréquemment lieu à des accusations de sorcellerie, surtout si l'un des membres des deux clans antagonistes tombe malade.

2. Modalités de l'esprit

LE MONDE INVISIBLE

Chaque chef de clan est rattaché au domaine religieux par son rôle de *tchinthomi* et au monde secret et malfaisant de la sorcellerie par les occupations auxquelles il se livre dans le monde invisible.

La diversité, la complexité des motivations déterminant la stratégie sociale et politique en pays Vili, comme dans l'ensemble du royaume de Loango, ne sont apparues clairement qu'au terme d'une laborieuse description du *ni:mbi*, monde invisible et « au-delà » dans lequel sont les racines de toute réalité physiquement observable, les causes et les explications des mystères qui se posent à l'homme, les fondements de toutes les relations entre les humains.

Tout au long de son éducation, de la progressive découverte de sa condition humaine, l'individu voit se préciser la dichotomie d'un monde à deux dimensions : le visible (*mu:ni*) et l'invisible (*ni:mbi*). La dramatisation de son existence sera développée et enrichie par de nombreuses et interminables veillées, animées de récits sur les causes invisibles de l'Infortune de l'homme, les luttes sourdes et impitoyables qui se déroulent derrière l'écran matériel de la réalité quotidienne :

« *Ku ni:mbi kwili māmbu kokwe, ku ni:mbi aya:ya ! Kulembakana nguli i mwa:na ; kwili māmbu kokwe...* » « Dans l'invisible, il y a des événements, là-bas dans l'invisible, qu'une mère ne peut même révéler à son enfant, il se passe là-bas des choses... ».

Cette chanson évoque, tant par le choix du vocabulaire que par le rythme de la syntaxe, les séductions et les dangers des pouvoirs recelés dans le *ni:mbi*. Elle rappelle également le caractère intime, secret, de la position de chaque individu vis-à-vis du *ni:mbi*, dont il ne peut parler sans suggérer à autrui qu'il y pénètre pour y agir personnellement.

Les *sindotchi* (sorciers) qui, seuls, ont le pouvoir de s'évader dans le monde invisible et y disposent de puissances annihilant les obstacles d'espace et de temps, peuvent être partout, dangereusement actifs, témoins des conduites les plus secrètes.

Récits, anecdotes et confidences des informateurs ont clairement établi l'absolue contiguïté des deux dimensions visible et invisible d'un monde unique et homogène ; le *ni:mbi* peut être défini comme la somme des réalités visibles augmentée des innombrables êtres et objets existant spécifiquement à l'état invisible. Ceux qui y sont se voient et s'affrontent de même qu'ils agissent sur les *simphopi* ou personnes ignorantes de la sorcellerie, donc incapables d'aller au-delà de la matière visible, du concret.

Plutôt qu'il s'éloigne des essences matérielles pour passer dans un univers différent, l'homme qui « pénètre » dans le *ni:mbi* (*kuvun:ga*), se rend invisible et découvre le monde dans sa totalité. Le seul dévoilement des réalités invisibles ne saurait rendre exactement et complètement la signification du terme *kuvun:ga*, qui ne qualifie pas l'action des sorciers dont les pouvoirs ne permettent que de voir dans le *ni:mbi* ; le sujet du verbe *kuvun:ga* est l'esprit s'extrayant de son enveloppe charnelle (*ni:tu*) et véhiculé

dans le *ni:mbi* par le double invisible (*mbisi mu:tu* : traduisible par chair humaine) de la personne physique. Celui-ci, porteur de l'esprit (*nkulu*) possédé par l'Homme, peut-être séparé du corps après la mort (*lufwa*).

La puissance du sorcier (*ndotchi*) réside dans sa capacité de se « dédoubler » pour tuer invisiblement son prochain et manger dans le *ni:mbi* le *mbisi mu:tu* du mort, extrait du cadavre par de mystérieux et savants procédés.

La question s'est longtemps posée de savoir si le *mbisi mu:tu* n'était pas la substance même de l'esprit, au lieu d'en être le siège dans l'Invisible ; en effet la fréquente et inexacte identification du *nkulu* (esprit d'un mort) au *mbisi mu:tu* ou chair invisible dont se nourrit le sorcier dans une anthropophagie toute spirituelle, est illustrée par l'expression « manger l'âme » de quelqu'un, qui suggère clairement l'assimilation de l'âme ou double invisible de l'Homme. La description des activités de sorcellerie livre deux facteurs de distinction entre l'esprit et le double invisible :

— par l'une de ses nombreuses manœuvres de transsubstantiation, le *ndotchi* peut incarner le *mbisi mu:tu* de sa victime dans un objet (brindille, perle) et le montrer à l'entourage sous cette forme anodine ;

— la dissection du *mbisi mu:tu* à laquelle se livre le sorcier dans le *ni:mbi*, afin de se nourrir et de s'octroyer des pouvoirs occultes, privilégie la tête comme siège de l'esprit (1).

LES BAKULU

Les causes et les péripéties essentielles de l'Aventure Humaine sont d'ordre spirituel et ne peuvent être appréhendées que par une définition de la notion d'esprit, dotée de différentes dénominations suivant ses modes d'incarnation, ses attributions, ses lieux de résidence, les intentions qui l'animent, les pouvoirs magiques qui accroissent sa puissance...

Habitant une personne vivante, le *tchilun:zi* représente l'esprit dépourvu de toute équivoque maléfique, ignorant des pratiques de sorcellerie ; ce terme éminent est surtout employé pour désigner l'incarnation physique de l'esprit tout entier consacré à *Nzā:mbi* et aux *Bakisi basi*.

Le *nkulu*, terme générique chargé de significations troublantes, désigne l'esprit après la mort dans ses rapports directs, permanents, avec l'au-delà, l'invisible. Les *Bakulu* font partie intégrante du *likā:da*. Ce sont les défunts qui continuent à vivre invisiblement en formant une véritable société. Ils résident en un lieu qui leur est réservé : le *tchibun:gu*, dont il n'existe aucune matérialisation symbolique, mais dont toutes les descriptions font état d'une enceinte hermétiquement fermée voire barricadée, et gardée par le *Fumu nka:da* afin d'empêcher toute incursion d'un *ndotchi* (sorcier) étranger parmi les ancêtres du clan. En cet endroit, résident aussi, parfois, les *bakulu* des personnes extérieures au clan, tuées au cours de luttes antérieures par le *Fumu nkā:da*, et dont ce dernier a capturé l'esprit. Cependant les *bakulu* étrangers sont, le plus souvent, emprisonnés par le sorcier dans une « maison invisible » (*mphindi*), spécialement accommodée à cet usage et où sont aussi entreposés divers accessoires de sorcellerie.

VAN WING considère le *nkulu* comme « l'habitant du village des ancêtres », c'est-à-dire l'esprit évadé dans l'au-delà après la mort physique, mais toujours inclus dans la vie sociale du clan. Cette définition du lieu de résidence des esprits des morts est adéquate aux conceptions des Bavili, dans la mesure où elle tient compte de l'intense animation qui règne dans le *tchibun:gu* où s'activent les *bakulu* qui y exercent les occupations qu'ils avaient dans le monde physique (*mu:ni*), travaillent, dansent, s'amusent, s'aiment ou se haïssent... Les limites restreintes qu'elle implique ne cadrent cependant pas avec les dimensions du *tchibun:gu* où les *bakulu* jouissent, sans en sortir, d'un espace considérable — correspondant selon de nombreux avis à la superficie des terres du clan — se livrent à la pêche, à la chasse, au recueil du vin de

(1) Cf. création des *mati*.

palme et à d'autres activités dont les produits sont souvent pris par le *ndotchi Fumu nkā :da* au cours de certaines de ses visites, et transportés par lui dans le *mu :ŋi*. Aucun culte organisé n'est rendu aux *bakulu*, avec lesquels les humains n'ont de rapports que par des moyens de sorcellerie. On ne peut parler d'un culte des ancêtres chez les Bavili et les Bayombe qu'en référence aux *Bakisi basi*.

Le *nkulu* se réincarne parfois dans d'autres corps. Il peut s'éloigner à de grandes distances pour remplir une fonction procréatrice : c'est ainsi que s'est répandue, parmi les Bavili, la croyance selon laquelle certains *bakulu* vont féconder des femmes en France. En effet, ces derniers se manifestent également dans le monde physique sous des apparences animales ou humaines. Entendant le cri du *ndofi* (1), le marcheur isolé se sait guetté par un *nkulu*, scrute anxieusement les arbres qui l'entourent et hâte le pas.

LES ESPRITS DU MAL

1. L'esprit spécifiquement tourné vers le mal est désigné sous le nom de *linthengo*. La rencontre la plus redoutée est cependant celle d'un *tchinium :ba* ou « revenant », esprit d'un mort ayant provisoirement repris son corps physique d'antan, et revenu parmi les vivants pour entraîner l'un d'eux dans l'au-delà et le dévorer. Les *binium :ba* sont les réincarnations d'esprits damnés pour leurs méfaits, exclus de leurs clans et séjournant en un lieu maudit appelé *wāda ma :si*, gardé et commandé par un esprit maléfique nommé *mambumbulo :lo* (malfaiteur, criminel), représentation du mal (*mbi*) directement issue de l'enseignement missionnaire. On affirme aussi, couramment, que *wāda ma :si* est, non pas gouverné par le diable (*mambumbulo :lo*), mais habité indistinctement par tous les *mambumbulo :lo* (criminels).

Wāda ma :si signifie « l'eau qui emporte », l'aval ; ce fleuve maudit délimite un domaine du *ŋi :mbi* comparable au Styx de la mythologie grecque ou au trou du Palatin, fermé par une lourde pierre, qui constituait pour les Romains le seul passage vers le monde infernal.

Afin de ne pas être reconnu par ceux qui le fréquentèrent de son vivant, le *tchinium :ba*, qui est aussi appelé *litembo*, tend ses traquenards en des lieux éloignés de la région où il vécut lorsqu'il était une personne vivante (*mu :tu lumonio*). La seule caractéristique susceptible de le trahir auprès de gens ne l'ayant pas connu de son vivant, est d'ordre culinaire : à la différence des humains il se nourrit exclusivement de noix de kola et d'insectes ; il apprécie particulièrement les araignées, les blattes ou « cafards » et autres insectes nocturnes orthoptères. Nombreux sont les récits d'aventures personnelles qui nous furent contés par des individus affirmant avoir rencontré, au détour d'une piste, une personne morte et enterrée depuis plusieurs années. Un mythe relatant la lutte que menèrent les enfants de *Nzā :mbi* contre les *binium :ba* s'avère particulièrement explicite : « Nzā :mbi l'éternel eut deux enfants : une fille nommée *Tchitula* (2) *Tchinzā :mbi* et un garçon, *Mavungu Tchinzā :mbi*.

Tchitula était belle et désirée par de nombreux prétendants qu'elle repoussait avec hauteur, refusant, malgré les exhortations de son père, d'arrêter son choix sur l'un d'entre eux. Elle reçut un jour la visite d'un jeune homme gai et séduisant, qui se présenta sous le nom de *Fwenbila :na*, mais n'était autre qu'un *tchinium :ba*, impatient d'enlever et d'entraîner une femme dans le repaire des damnés. Ignorante du danger qu'elle courait, *Tchitula* se laissa éblouir par le charme du nouveau venu. Alors qu'elle s'avancait, souriante, vers ce dernier, elle entendit par trois fois le cri d'un coq qui l'avertissait : « *bayilie :la* », « attention »... La jeune fille n'en tint pas compte et annonça le jour même à son divin père, son désir d'épouser

(1) Oiseau non identifié.

(2) Selon d'autres versions de ce mythe, il s'agit de la fille « d'un grand personnage » nommée *Tchitula u māga ŋi :zi*.

l'étranger. Inquiet et envahi par un sombre pressentiment, *Mavungu* fit part de ses craintes à *Nzā :mbi*, auquel il demanda d'interdire cette union. *Tchitula* sut cependant se montrer si persuasive qu'elle reçut l'accord de son père et que le mariage eut lieu peu de jours après la première rencontre. Au soir de la cérémonie, avant de se coucher, les nouveaux époux se firent apporter des mets appétissants auxquels *Fwenbila :na* refusa de goûter. Un moment après, la jeune femme vit avec stupéfaction son mari saisir furtivement sur le sol et croquer successivement une grosse araignée et un cancrelat. A ses questions angoissées, le *tchinium :ba* répondit qu'il ne faisait que manger quelques miettes de noix de kola. Le lendemain matin, *Fwenbila :na* décida, en dépit de l'opposition de son beau-frère, d'emmener sa femme dans son pays. Les nouveaux mariés partirent donc, escortés de nombreux gardes et porteurs. Après plusieurs heures de marche, *Tchitula*, qui avançait en tête, précédée de son mari, sentit soudain peser un surprenant silence et réalisa que les rires et les chants des porteurs avaient cessé. Regardant en arrière elle s'aperçut que les membres de la caravane avaient disparu. *Fwenbila :na* calma l'anxiété de sa femme en lui assurant que l'escorte avait pris un peu de retard en effectuant une pause, mais qu'il n'y avait rien là que de très normal. Ils continuèrent donc tous deux leur marche. Quelques instants plus tard, *Tchitula* constata, stupéfaite, que le chapeau (*mphu*), le pagne (*nleli*) et les sandales (*biliatufi*) en peau d'antilope de son compagnon avaient disparu, que celui-ci demeurait nu et poursuivait imperturbablement sa marche, sourd aux questions qu'elle lui posait. La stupeur fit place à l'angoisse lorsque *Tchitula* vit disparaître successivement un bras et une jambe de son mari dont ne subsistait plus qu'une forme incomplète et irréaliste... Continuant à marcher, la jeune femme réalisa enfin la gravité de son imprudence et le bien fondé des réticences de son frère devant sa subite passion pour l'étranger... Après une longue route au cours de laquelle *Tchitula* vit échouer toutes ses tentatives de fuite, ils arrivèrent devant un large fleuve. En pleurant, elle demanda à son ravisseur où celui-ci l'emménait ; il lui répondit que leur destination était *wāda ma :si*, où elle devrait dorénavant habiter. A cette nouvelle *Tchitula* sut qu'elle était perdue, ferma les yeux... et ne sut jamais combien de temps s'était écoulé jusqu'au moment où, se sentant ballotée et aspergée d'eau elle regarda autour d'elle et vit qu'elle se trouvait dans une demi-calebasse, au milieu du fleuve dont les vagues lui apparaissaient à présent monstrueuses. Debout devant elle, dans cette mystérieuse embarcation, le *tchinium :ba* glapissait une étrange mélodie tout en pagayant, haussant la voix et hurlant les quatre dernières syllabes de son refrain au terme de chaque poussée dans l'eau. Le rythme de son chant s'accélérait avec la cadence de son mouvement : « *Mu tchiben :ga tchimbin :da pa... pakelika, mu tchiben :ga tchimbin :da pa... pakelika* ». « Ce tesson de calèche nous balance... ». A mesure qu'ils approchaient de la rive opposée, encore dissimulée par un épais brouillard, *Tchitula* percevait plus distinctement un grand murmure de foule d'où perçaient quelques éclats de rire, des appels, des ricanements. Ils abordèrent enfin, accueillis par une longue clameur. La jeune fille fut happée, portée, tâchée par d'innombrables mains, ligottée et allongée, jambes repliées, dans un « *nkoko 'nti* » (tambour taillé dans un tronc d'arbre) sur lequel un batteur se mit à frapper avec entrain pour annoncer à tous les *binium :ba* l'intéressante capture, tandis que la multitude dansait de joie. Bien loin de là, les réflexions de *Mavungu* sur le brusque départ de sa sœur lui firent soupçonner le danger qu'elle courait. Il se décida à tenter une ultime manœuvre pour sauver l'imprudente : utilisant ses pouvoirs magiques, il planta un arbre qui poussa en une nuit, dont les branches grandirent et s'allongèrent jusqu'à *wāda ma :si*. Le jeune homme ordonna aux siens de danser la *liboka* (danse habituellement effectuée pour découvrir l'auteur d'un ensorcellement) sans s'interrompre, jusqu'à son retour. Puis, ayant attaché sous un bras son *nkhobi* (petit sac contenant des *bilogo* (1)) et accroché à son cou une gourde remplie de vin de palme mélangé à du chanvre, il grimpa dans l'arbre et courut le long des branches, en direction du pays des damnés. Il parvint jusqu'au rassemblement des *binium :ba* auxquels il affirma être l'un des leurs ; ceux-ci méfiants, le mirent à l'épreuve en lui ordonnant de battre le tambour dans lequel

(1) Les *bilogo*, ou « médicaments », sont des ingrédients d'origine animale, végétale ou minérale qui servent aux manipulations magiques.

était enfermée *Tchitula*. *Mavungu*, qui connaissait les rythmes favoris des *binium :ba*, commença de frapper sur le *nkoko 'nti* en chantant sur un train endiablé :

« *Tindi zuda zuda... zuda*

mphukuta nkisi

mamā :dī nkisi »

« *Tindi zuda zuda... zuda*

Le « doyen » est un nkisi

la mère est un nkisi (1) ».

Rassurés et joyeux, les damnés s'étaient remis à danser, tandis que les femmes partaient cueillir des bananes et récolter du manioc afin de préparer le repas dont *Tchitula* allait bientôt constituer le mets le plus délicat. Profitant du tumulte, *Mavungu*, penché sur le tambour, parla à sa sœur et la rassura, lui annonçant qu'il la protégeait. Puis le fils de *Nzā :mbi* faisant circuler sa gourde à la ronde, laissa les danseurs se griser. Attendant l'effet de la boisson, il recommença de battre frénétiquement le tambour en chantant à l'égard de sa sœur :

« *Tchitula umāga nī :zi, abu wakwenda mu wāda masi muka bambumlulō :lo* »

« *Tchitula*, toi qui refusas le bonheur, te voilà emportée par le courant, là où sont les malfaiteurs »...

Refrain repris par la foule dont la danse s'accélérait furieusement.

Grâce à ses *bilōgo*, *Mavungu* s'introduisit dans le *nkoko 'nti*, tout en donnant l'illusion aux danseurs qu'il continuait de jouer du tambour devant eux ; il plaça sa sœur dans le *nkhobi* et disparut avec elle.

Ivres de *nsāmba* et de chanvre, les *binium :ba* dansèrent jusqu'au matin. Constatant la disparition de *Mavungu* et de *Tchitula*, les habitants de *wāda masi*, affamés et furieux, en attribuèrent la responsabilité à *Fwembila :na*, se jetèrent sur lui et le dévorèrent. Le conteur ajoute que *Tchitula* épousa quelques temps plus tard un prétendant choisi par sa famille ».

2. Moins dangereux que le *tchinium :ba*, le *nlibi*, est un esprit sans maître, perpétuellement errant, et apparaît surtout de nuit. Grande silhouette décharnée, aux longues jambes, à la chevelure et aux ongles interminables, le *nlibi* s'assied et se chauffe silencieusement au feu du chasseur endormi. S'éveillant subitement et apercevant la fantastique apparition, celui-ci ne doit pas céder à l'épouvante ; suivant le conseil qu'il reçut maintes fois des chasseurs les plus expérimentés, il saisit une pierre chaude du foyer, ou à défaut un tison (jugé cependant moins efficace que la pierre) qu'il jette au monstre. Le *nlibi* happe le projectile et s'enfuit aussitôt. Ses pleurs se font alors longuement entendre dans la forêt avant de s'éteindre dans le lointain. Si l'eau qui suinte de ses cheveux toujours mouillés tombe sur un humain, ce dernier gardera, durant toute sa vie, l'odeur du *nlibi*.

Dans les trois derniers chapitres (2) de cette première partie de notre étude, nous décrivons le système politique du Loango en localisant les sources de conflit ainsi que les antagonismes permanents, « statiques » (clan royal détenteur de la terre) et « dynamiques » (course au pouvoir pendant l'interrègne) desquels procèdent la dialectique de la course au pouvoir et... l'originalité des institutions du royaume.

(1) Traduction incertaine.

(2) Chapitres V, VI, VII.

DIVISION DU POUVOIR POLITIQUE

Nous avons vu précédemment que le culte des *Bakisi basi* détermine une nette bipartition sociale. L'originalité et l'équilibre du royaume de Loango procèdent en effet de la coexistence de deux courants de forces opposées.

1. Les Fumu

Ce terme (plur. *sifumu*) doit être traduit par chef ou seigneur, suivant la place occupée dans la hiérarchie sociale par l'individu qu'il désigne. Il peut être appliqué dans le langage courant à tout détenteur d'autorité : chef de clan (*Fumu nkā:da*), chef de village (*Fumu bwa:la*), ou dignitaire royal. Il ne désigne cependant stricto sensu qu'un « prince », membre de l'une des deux branches *Kōde* et *Nkhata* du clan royal issu de la vague conquérante des *Buvādjī*. Les *Fumu* font précéder leur nom de la particule *Mwe*, marque de leur origine royale qui les distingue du reste de la population globalement qualifié par le terme *befio:ti*.

Sous les *Buvādjī*, leur puissance n'a pas de bornes et leurs abus ne se comptent pas. Tout prétexte (y compris le cri d'un coq considéré comme insultant) est bon pour faire irruption dans une concession et s'emparer des biens de valeur qu'elle contient ; le *Fumu* passant par-dessus les jambes allongées d'une femme a le droit de s'emparer de celle-ci.

Une « princesse » (*Fumu ntchie:to*) choisit elle-même son mari qui porte le titre de *Nuni Fumu*. L'élue, qui ne peut se dérober, doit se peindre le corps avec de la *tukula* et subir une période de claustration dans une case qui lui est réservée. Son épouse peut le faire mettre à mort pour infidélité ou le répudier à son gré. Des émissaires devancent le cortège du *Nuni Fumu* pour avertir sur son passage les femmes des alentours qui détournent prudemment leurs regards.

2. Les Fumu si

Chef local, seigneur d'une « terre » (*si*), dont la fonction présente, selon DE CLEENE (les chefs indigènes au Mayombe, in *Africa*, VIII, 1, 1935) de nombreuses similitudes avec celles de « chef couronné » (« *mfumu mphu* ») chez les Ba-Kongo, le *Fumu si* est le gardien de l'homogénéité et de la fécondité de son clan, dont il assure la pérennité et la prospérité par son rôle d'intermédiaire et de conciliateur entre les vivants et les morts, ainsi que par sa fonction de prêtre (*tchinthomi*) invocateur du *Nkisi si*, divinité de la terre que BITTREMIEUX nomme, à juste titre, « génie du sol ».

L'importance déterminante du culte de ces génies peut en partie expliquer la primauté politique des clans locaux après la conquête du pays par les *Buvādj*. Ces derniers, triomphateurs d'un instant, au contraire de *Ntinu Wene* et de ses partisans, n'acquirent pas les droits spirituels sur les terres des régions conquises et ne purent affermir leur puissance qu'en respectant un dispositif spirituel sur lequel pouvait seule se fonder toute autorité.

Aucune information valable n'a été recueillie concernant les neuf rois *Buvādj* enterrés au cimetière royal de Loandjili (orthographe IGN), au nord-ouest de Pointe-Noire, et les épisodes marquants de leurs règnes qui nous furent relatés, détaillent surtout les abus et les déprédations de toutes sortes par lesquels se manifestait principalement la puissance des *Fumu*. La cause de la longue période de crise que traversa le royaume après la mort du neuvième souverain de la dynastie n'est plus connue avec certitude.

La vacance du pouvoir, à l'issue de laquelle les *Fumu si* les plus puissants, regroupés autour de divers prétendants, s'affrontèrent dans de stériles dissensions, fut, selon les notables de Diosso qui affirment que la royauté était alors héréditaire, la conséquence de l'impossibilité d'assurer la succession royale en ligne utérine.

Parvenus à un accord, les 27 clans primordiaux de Diosso envoyèrent une délégation au village de Banana, non loin de l'actuelle Moanda, où se trouve le sanctuaire (*tchibila*) consacré à *Bun :zi*, entretenu et gardé par le *Tchinthomi Tchibun :zi*. Consulté sur le moyen de résoudre la crise politique, ce dernier ordonna qu'on lui amenât « quelqu'un de sacré ». Le caractère ambigu et lapidaire de cette recommandation plongea les notables de Bwali dans la plus grande perplexité... Après avoir longuement délibéré, ils achetèrent « à l'intérieur du pays, au-delà du Mayombe », une fillette pygmée autour de laquelle s'activèrent *singāga* (devins) et *bithomi* (prêtres) qui la dotèrent de nombreux pouvoirs avant de la faire escorter par terre jusqu'à Moanda, en voyageant loin de la mer et en évitant de traverser certains cours d'eau habités par des puissances dangereuses, suivant les consignes qui leur avaient été données. L'enfant pygmée fut nommée *Nōbo Sinda*, élevée loin du monde par le *Nthomi Bun :zi*, puis déflorée et fécondée par lui. Elle fut alors ramenée par mer et débarqua non loin de Diosso, sur une place qui reçut de cet événement et porte encore le nom de Sinda.

Nōbo Sinda fut mariée à un homme dont le nom et l'origine clanique n'ont pas été retenus par la tradition, et donna le jour à une fille qu'elle dénomma *Mwe Nthumba*, puis à un fils, *Mwe Pwati*, qui devait être le premier héritier de la nouvelle dynastie, ainsi qu'à de nombreux autres enfants.

L'épisode historique de *Nōbo Sinda* est l'un de ceux que tout Vili répugne le plus à relater. Les premiers récits que nous avons recueillis omettaient systématiquement de préciser l'appartenance ethnique de cette femme « née dans une région éloignée et ancêtre des rois du pays ». Les questions relatives à cette femme prestigieuse se sont heurtées à des réponses délibérément évasives ; ce n'est qu'après de nombreux recoupements qu'a été confirmée l'origine pygmée de *Nōbo Sinda*, considérée comme honteuse et donnant lieu, chez les Bavili, à une sorte de complexe historique beaucoup moins ressenti par les Bayombe traditionnellement en contact avec les pygmées (*Babō :go*).

Très tôt la nouvelle dynastie se scinda en deux clans dont la rivalité politique attribua aux 27 clans primordiaux de Bwali un rôle décisif d'arbitre électoral. Des relations identiques de cette rupture nous ont été fournies à Diosso et à Kakamoëka :

« Le *Malwā:gu* s'étant disputé avec l'un de ses frères, ce dernier quitta Bwali et, suivi des siens, partit s'installer dans la province de Mbāza Kanu. Le temps passa, et l'exilé volontaire reçut un jour la visite d'un messager qui lui apprit que le roi était malade et désirait le voir. Saisissant un *nkhata* (support circulaire de raphia servant à protéger la tête des porteurs de lourdes charges), il se pencha sur cet insignifiant objet et simula la plus grande activité en déclarant qu'il était occupé à tresser des *sinkhata* et qu'il ne pourrait rejoindre Bwali qu'une fois cet important travail terminé. Informé de cette réponse, l'entourage du *Malwā:gu* affubla l'insolent du sobriquet de *Fumu Nkhata* » ; la descendance de ce réfractaire forma un clan qui porta le nom de *Nkhata* et dont les membres se regroupèrent en un site sur l'appellation et le lieu duquel les avis divergent et oscillent entre les agglomérations de Nkatamavata et de Tchivoula.

L'interdit alimentaire (*tchi:na mukulia*) concernant le phacochère, qui pèse sur tous les *Fumu*, permet de croire que cet animal fut le *mvila* (emblème) du clan royal stricto sensu, avant que ce dernier ne se désagrège en différents sous-groupes respectivement possesseurs d'un emblème particulier. La circonstance qui aurait déterminé l'adoption de cet emblème par le clan royal nous fut relatée dans la région de Kakamoëka : au cours d'une remontée de Kongo Dia Nthotila vers le nord, les voyageurs, exténués et assoiffés, traversant une région dépourvue de points d'eau, burent de l'eau de pluie conservée dans des excavations du sol formées par les ébats des phacochères.

« La viande de cet animal est vraiment la meilleure des viandes... C'est pourquoi aucun chasseur ne pouvait autrefois tuer cette bête sans se voir aussitôt dépouillé de son gibier par un *Fumu*. Alors nous (les 27 clans de Bwali) leur avons finalement interdit de manger cet animal ». Ainsi s'exprime le vieux *Pwati*, de Diosso en hochant gravement la tête d'un air entendu, au milieu des murmures d'approbation d'un groupe de notables. En dépit de son simplisme, cette interprétation est la seule qui soit communément répandue parmi les Bavili. Ce tabou, dont l'importance fut régulièrement rappelée lorsque nos questions orientèrent les interlocuteurs vers le problème des relations du clan royal et des *Fumu si*, semble avoir été imposé et réinstauré plusieurs fois par ces derniers, car transgressé et délaissé à maintes reprises par les princes.

Eugène Ngoma, Zéphyrin Mafouana, jeunes notables d'origine Vili et Yombe, ainsi que la plupart des informateurs, voient dans cette interdiction l'un des symboles de la limitation du pouvoir des *Fumu* qui intervint à l'issue d'une contestation de la toute puissance du clan royal, opérée par les clans *Nkō:go*, à une époque de laquelle datent des structures politiques qui ne devaient être bouleversées que par la colonisation européenne. *Mwe Pwati Biduka, ngāga* (devin) réputé du *Nkisi Mbumba*, fut le seul informateur qui nous fournit quelques précisions sur cet événement dont la portée est reconnue par tous les anciens, en sus des généralités très vagues par lesquelles il nous fut le plus souvent relaté. L'appartenance de *Biduka* au clan *Kōde*, exclut toute partialité du récit qu'il fit de l'importante secousse subie par le pouvoir des *Fumu* et d'après lequel, le peuple, lassé des exactions et des crimes perpétrés par les membres de la famille royale, envoya au *Malwā:gu* des émissaires issus des clans *Nkō:go* de Bwali. Les envoyés avertirent le roi qu'un grand nombre de clans étaient prêts à émigrer vers de lointaines contrées si les « princes » ne partageaient pas le pouvoir (*lwā:gu*) avec les *Fumu si*. L'un des « tribuns » surnommé plus tard « *Kungulu Māgoma Lemba Litchisola Maboti* » (« c'est le peuple qui a discerné les bons des mauvais »), plaidant avec ardeur, menaça même de tuer quelques *Fumu* « afin de montrer à tous qu'il ne s'agissait que de simples mortels ». Ce fut, selon *Mwe Biduka*, à la suite de cet incident que les *Fumu* se virent imposer de nombreux interdits limitant leur autorité. L'importance de cette version très imparfaite, réside dans le fait que *Mwe Biduka* situe l'époque de ce mouvement contestataire en affirmant qu'il fut déclenché « sous le règne de *Kamāgu* », surnom donné au *Malwā:gu Mwe Pwati I*, premier roi de la dynastie créée par *Nōbo Sinda* qui assura le pouvoir.

Suivant le récit de *Mwe Biduka*, ce soulèvement, dont l'originalité ne répond pas à l'affirmation de MM. FORTES et E. PRITCHARD (1) selon laquelle « dans l'éventualité d'une rébellion, l'objectif et le

(1) *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964.

résultat sont seulement de changer le personnel en charge mais jamais d'abolir cette charge ou de lui substituer quelque forme nouvelle de gouvernement », semble avoir été moins dirigé contre la personne de ce *Malwā:gu*, dont la sagesse et la puissance font encore l'objet de nombreux récits, que contre l'ensemble des *Fumu* et la structure du système politique. Bien que la rébellion clanique dirigée par « *Kungulu Māgoma Lemba Litchisōla Maboti* » ait été immédiatement consécutive à la rupture dynastique, il ne semble guère possible d'établir en toute certitude un lien de causalité entre ces deux événements, ni de tracer un tableau exhaustif des changements de structure sociale qu'ils déterminèrent. Il est néanmoins certain que le pouvoir royal ne devint électif qu'après la fin des *Buvādji*, à la suite de l'affermissement de la position des clans primordiaux de Diosso qui renforça le dualisme des forces politiques en présence ainsi que le mouvement dialectique de leur confrontation. La diminution de la puissance des *Fumu* multiplia en effet le champ d'initiatives et de combinaisons politiques des clans locaux, particulièrement ceux de Bwali qui profitèrent, par ailleurs, au maximum de la scission du clan royal en deux branches rivales.

L'interdiction faite aux *Fumu* de pénétrer dans un *tchibila*, qui date également de cette époque, est interprétée par de nombreux anciens comme la possibilité que s'attribuèrent délibérément les *Fumu si* d'accumuler des biens hors de la portée des « princes », lesquels détenaient encore, en dépit de la diminution de leur pouvoir politique, une autorité dont ils ne manquaient pas d'abuser. Que cette intention ait présidé ou non à la délimitation de zones interdites aux « princes », il semble hors de doute que les sanctuaires furent utilisés par les chefs de la terre pour abriter, capitaliser leurs richesses et s'opposer ainsi aux rapports d'exploitation qui les liaient aux *Fumu*.

3. Les provinces du royaume

« *Likā:da Likoko lisimba mbota sāmowali* »

« La paume de la main tient les sept étoiles ».

Après avoir cité ce proverbe illustrant la domination exercée par le roi sur les sept provinces (*Tchilunga*, *Mampili*, *Loandjili*, *Nga Kanu*, *Layombe*, *Makāgu*, *Mankugni*), les notables de Diosso ne manquent pas d'ajouter que si le roi est représenté par la paume de la main, le bras qui dirige celle-ci est incarné par les vingt-sept clans *Nkō:go*.

Le gouverneur de chaque province, qui est un *Fumu*, est assisté d'un corps de dignitaires dont les titres et les fonctions sont identiques à ceux qui entourent le *Malwā:gu*. Son influence et son autorité sont contrebattues par celles des *Fumu si* qui sont représentés et guidés par celui d'entre eux dont le clan est le plus prestigieux, élu (ainsi que tous les dignitaires) dans l'un des clans primordiaux dont les ancêtres imposèrent leur prééminence politique dans la région. Celui-ci est le gardien et le desservant du sanctuaire de son clan, qui est le premier *tchibila* de la province, dont les abords sont désherbés, arrosés de nombreuses libations de vin de palme lors de tout événement important et auprès duquel le *Ngāga Mvumba* (titre porté par le roi pendant les sept premières années de son règne) se rend à l'occasion de ses déplacements dans la région.

La présence de ce *nthomi* et d'un « prince gouverneur », institutionnalise dans chacune des sept provinces l'antagonisme des *Fumu* et des *Fumu si*.

Selon les *Fumu*, le pouvoir réel était détenu dans chaque province par le « prince gouverneur », délégué par le roi, tandis que les *Fumu si*, également sûrs de leur fait, affirment que le commandement effectif était assuré par le prêtre du sanctuaire le plus important. Les observations de DEGRANDPRÉ corroborent la première de ces affirmations, tandis que la seconde est appuyée par les écrits de CAVAZZI ; ce dernier ne retient d'ailleurs que la prééminence de la position du *nthomi* dont il fait le chef des *singāga*, assimilant ainsi faussement les devins aux prêtres : « le chef de ces gangas, ou prêtres, porte le nom de *Chitome* ou *Chitombe*... on lui offre les prémices de toutes les récoltes ; certains poissons lui sont exclusivement

réservés... ce grand prêtre entretient dans toutes les Libates des agents qui administrent en son nom les affaires religieuses et civiles... Lorsqu'un nouveau gouverneur vient lui rendre visite, il se prosterne devant sa case et demande avec de grandes instances que le Chitombe daigne le recevoir sous sa protection »... S'ensuit la description d'une humiliation rituelle que le nthomi fait subir au gouverneur.

A l'échelon de chaque province, comme à celui du royaume ou du village, les attributions politiques de chaque clan sont corrélatives du prestige de son *Nkisi si*.

PROVINCE DE TCHILUNGA

« Chilongo est la plus grande de toutes les provinces, elle est très peuplée et montueuse en quelques endroits, mais en d'autres elle s'étend en de grandes plaines. Les habitants négocient beaucoup, surtout en dents d'éléphants, quoiqu'ils soient extrêmement grossiers en leurs mœurs » (O. DAPPER, op. cit., p. 320).

Les notables de Tchisamanou se complaisent à rappeler qu'après avoir été longtemps tyrannisés par les *Fumu* du clan *Kōde*, leurs ancêtres limitèrent le pouvoir de ceux-ci à l'issue d'un bouleversement politique qu'ils ne situent plus dans le temps. C'est ainsi que le chef du clan *Tchiva tchilwā:gu tchilendji* put dès lors se porter au-devant du roi muni d'une peau de *tchinkāda* et interdire à celui-ci de pénétrer dans la province s'il nourrissait un quelconque dessein agressif. Au gouvernement de la province, assuré par un gouverneur portant le titre de *Ma Tchilunga*, participe aussi le *nthomi* de *Mwe Tchinkāmbisi*, *Nkisi si* que sa puissance fait craindre et vénérer dans tout le royaume, dont l'histoire nous fut contée à Sintoukola.

« Bwindji, princesse du clan Kōde, habitait le village du même nom, situé dans la province de Tchilunga, non loin de l'estuaire de la rivière Noumbi. Elle épousa un membre du clan Nāga nommé Masi, dont elle eut trois enfants anormalement constitués ; elle donna d'abord le jour à une fille qu'elle nomma Mwe Tchinkāmbisi, puis à un garçon qui reçut le nom de Tchikunzi et enfin une seconde fille qui fut appelée Niādji. Tous trois présentaient une atrophie des membres inférieurs et moururent un jour après leur naissance. Accablée par la douleur, la malheureuse mère tomba malade et vit ses forces décliner rapidement. Une jeune fille lui apparut en rêve, qui lui affirma être Mwe Tchinkāmbisi, sa première fille, et lui ordonna d'aller pêcher dans la Noumbi. Bien que ce fut la saison sèche, une pluie diluvienne s'abattit sur la région pendant les 24 heures qui s'écoulèrent après ce rêve. Ayant rassemblé ses dernières forces pour pêcher dans les eaux de la rivière, Bwindji ramena dans les mailles de son filet une statuette de bois représentant une silhouette féminine agenouillée, qui fut aussitôt placée dans le tchibila du clan Nāga... Bwindji mourut peu de temps après cet événement et rejoignit, dit-on ses enfants qu'elle avait tant pleurés. L'affirmation de plusieurs anciens des villages de Kondi et de Tchilounga, selon lesquels « Mwe Tchinkāmbisi a l'esprit des Fumu », est confirmée par l'ambivalence des manifestations de ce Nkisi si. Appliquant une méthode comparable à la technique du « poignage », jadis utilisée par les Fumu pour asservir et revendre autrui comme esclave, Mwe Tchinkāmbisi soumet le marcheur isolé à de dangereuses tentations en disposant sur son chemin de la nourriture alléchante et des biens divers ; le voyageur pauvre, affamé ou simplement curieux, qui s'en empare, disparaît à jamais. La divinité jette parfois son dévolu sur un homme dont la beauté l'a séduite. Avertissant l'intéressé par un rêve, elle lui donne rendez-vous en un endroit isolé, luxueusement aménagé pour ses amours secrètes... Elle se manifeste aussi à l'amant de son choix par des cadeaux en tous genres que celui-ci trouve dans sa case en se réveillant. Malheur à ce dernier, s'il continue de dormir avec d'autres femmes, y compris sa propre épouse, après avoir été choisi par Mwe Tchinkāmbisi. Le dernier individu auquel fut attribué une liaison avec la déesse était surnommé Lingwisi Dāba (lingwisi : interprète) et avait servi d'interprète aux premiers temps de la colonisation.

La statuette de la divinité était gardée par un *nthomi* choisi dans le clan *Nāga*, auquel les victimes de méfaits (d'ordre matériel) en tous genres venaient exposer leurs doléances. Le prêtre enfonçait dans la statuette une pointe qu'il frappait (*kubā:da* : frapper) à coups réguliers tout en écoutant le plaignant et en invoquant la déesse. Cette sculpture a été, il y a quelques années, confisquée par les « évangélistes » de

la secte de « *Nzā:mbi Bougie* », qui semblent s'être solidement implantés dans la région. Substituant aujourd'hui une nouvelle méthode d'invocation à la procédure traditionnelle, le *nthomi* enfonce des lames de machette ou des tessons de verre dans le sol.



PH. 16. — Lames de machette utilisées dans le sanctuaire de *Mwe Tchinkāmbisi* pour l'invocation de la divinité.

Le châtiment réservé par *Mwe Tchinkāmbisi* au malfaiteur s'exerce le plus souvent contre l'ensemble du clan de ce dernier sous la forme du rapt d'une *tchikumbi* : ayant pénétré dans la case de cette dernière, elle salue la recluse, converse avec elle, la questionne sur la provenance de ses parures qu'elle lui fait enlever si elles ont été empruntées, et lui ordonne de la suivre. La jeune fille disparaît à jamais dans un souffle de vent. Selon certains informateurs de Kondi, les *bikumbi* enlevées par la déesse deviennent à leur tour des *Bakisi basi*...

Mwe Tchinkāmbisi, qui garantissait ainsi l'ordre de la province de Tchilunga, recevait aussi les suppliques d'individus venus de régions éloignées...

L'accès du *tchibila*, situé sur une hauteur proche de l'estuaire de la Noumbi, est interdit aux femmes en périodes menstruelles ou ayant récemment accouché, ainsi qu'aux jeunes filles non nubiles. Bien que cet interdit pèse aussi sur les *Fumu*, les représentants du clan *Kōde* dont l'habitat est proche de cette partie de la côte participent régulièrement avec les membres du clan *Nāga* au débroussaie des abords du bosquet sacré. Quoique réduite, cette participation des princes à l'entretien d'un *tchibila*, qui s'explique par l'appartenance de *Mwe Tchinkāmbisi* au clan royal, constitue une exceptionnelle dérogation à l'opposition des *Fumu* et des *Fumu si*, un dépassement du dualisme spirituel et politique sur lequel fut originellement fondée la société, dont aucun autre exemple similaire n'a été observé.

Aujourd'hui encore, les notables et les anciens de la province ne manquent jamais, avant de boire, de verser par trois fois sur le sol quelques gouttes de liquide à l'intention de la divinité.

Des informations uniquement recueillies dans les villages de Tchisamanou et « Kondi plage » font de *Niānji*, sœur cadette de *Mwe Tchinkāmbisi* une divinité du Mayombe du nom de *Ngoyo*. Aucune précision relative à la situation du sanctuaire de cette déesse, n'a cependant été obtenue.

Le *Ma Tchilunga* et ses dignitaires sont choisis parmi cinq clans qui nous furent cités comme étant les clans primordiaux de la province.

NOM DU CLAN	NOM DU NKISI SI	ORIGINE
— <i>Tchiva Tchilwā:gu Tchilendji</i>	<i>Mwa Tchiyendji</i>	Loulouma
— <i>Badumbi</i>	<i>Lukā:du</i>	Mayumba
— <i>Biva bikukō:go</i>	<i>Fin:zi</i>	Ntchiela (ce village qui n'existe plus, était autrefois situé entre Tchisama-nou et Tchibota)
— <i>Kwen:di</i>	<i>Tchikun:du</i>	Mayumba
— <i>Yema</i>	<i>Mili yema</i>	originaire d'une terre nommée « Kumbu liā:bu », située sur la Noumbi.

PROVINCE DE LOANDJILI

Elle porte le nom de l'ancienne capitale des *Buvādji*, située non loin de Mbāda (site de Pointe-Noire), et voisine avec celles de Māmpili et de Ngakanu.

Le *Ma Loādjili* est choisi dans l'un des sept clans primordiaux qui portent le nom des sept ancêtres qui imposèrent leur pouvoir sur la région.

— *Tchinimina tchiloādjili* (+) qui épousa les six suivantes :

<i>Sumba Liloandjili</i>	}	(—)
<i>Mōgo mbāda</i>		
<i>Tchiali</i>		
<i>Tchifum:ba</i>		
<i>Tchinkutu</i>		
<i>Tchibumba</i>		

Les membres de ces clans sont parents et ne peuvent se marier entre eux. Une exception d'origine inconnue concerne les clans *Tchinimina* et *Mōgo mbāda*.

PROVINCE DE NGĀGA KANU OU MBĀZA KANU

Sa superficie correspond à l'arrière-pays de Pointe-Noire traversé par la route de Sunda. Elle est séparée de la province du Mayombe par la « grande Ntombo » et limitée à l'ouest par le cours de la « petite Ntombo ». Sa limite méridionale, constituée par la frontière nord de la province de Loādjili reste imprécise. Les deux centres principaux sont : Mboukou, résidence du *Māmbuku*, représentant du *Malwā:gu* et Tchikanou, fief du *Ngāga Kanu*, premier *nthomi* de la province, choisi parmi les chefs de quatre clans primordiaux : *Tchima*, *Tchinkala*, *Tchimāga* et *Tchiniā:bi nkhasi*. La souche commune dont sont issus ces quatre clans subit une partition, dont l'origine et l'ancienneté sont inconnues, que révèlent les deux unités exogamiques respectivement constituées par les clans *Tchima* et *Tchinkala* d'une part, *Tchimāga* et *Tchiniā:bi Nkhasi* d'autre part.

Les anciens gardent un souvenir très vivant des interminables conflits qui opposèrent le *Ngāga Kanu* au *Māmbuku*. La réfutation véhémement de l'autorité de ce dernier par les habitants de Tchikanou, s'appuie sur l'interdiction faite aux *Fumu* de mettre le pied sur une importante superficie de leur terre et rappelle explicitement qu'à partir d'une certaine époque, le prince gouverneur ne fut plus qu'un représentant du roi à titre surtout nominal et protocolaire.

PROVINCE DU MAYOMBE

La liste des clans primordiaux de cette province nous a été énoncée à Kakamoëka et confirmée à Sintoukola, ainsi que les noms des terres qu'ils occupent :

<i>Bakō:go</i>	:	Terre (<i>Ntoto</i>)	<i>Tchisita</i>
<i>Babena</i>	:	—	<i>Mbena</i>
<i>Basumba</i>	:	—	<i>Nkotovindu</i>
<i>Bakāmbu</i>	:	—	<i>Phumbu</i>
<i>Bamā:du</i>	:	—	<i>Ngoyo</i>
<i>Tchiōgo</i>	:	—	<i>Bioko</i> .

Un gouverneur choisi dans le clan *Kōde* et un *Fumu si* portant le titre de *Mayōmbe* incarnent les deux aspects du pouvoir politique.

Les membres du clan *Babena*, dont la terre s'étend de Kakamoëka aux gorges de Sounda, tiennent leur prééminence politique et économique des relations entretenues par l'un de leurs ancêtres avec *Sunda*, divinité qui devint le *Nkisi si* du clan lors d'un événement que nous relata *Bwiti Nōbo Noël*, chef du village de Nionzi, proche de Kakamoëka et essentiellement peuplé de segments lignagers *Babena*.

« Un habitant du village de Kibangou, dénommé *Ndjimbi* s'égara, dans une région qu'il ne connaissait pas. Il suivait depuis plusieurs jours le cours du Kouïlou, espérant trouver une localité sur son chemin lorsque, épuisé et affamé, il arriva à proximité des gorges de Sunda ; s'étant mis à pêcher, il attrapa une énorme quantité de poissons. Emmerveillé, il alluma un feu, apaisa sa faim et s'apprêtait à s'endormir lorsqu'il entendit une voix de femme qui ne semblait venir de nulle part et l'appellait par son nom. Effrayé, il scruta les environs mais ne vit personne. La voix lui affirma qu'il n'avait rien à craindre et lui ordonna seulement de s'installer dans une grotte de la falaise et de s'endormir. *Ndjimbi* obéit. Au cours de la nuit, la déesse *Sunda* lui apparut belle et apaisante, qui lui donna des indications très précises pour se réorienter et retrouver sa route. Le lendemain de bon matin, il se remit en marche, après avoir emballé quelques poissons dans des feuilles ; il suivit le Kouïlou jusqu'au petit affluent formé par la Louba dont il remonta le cours conformément aux consignes reçues de la divinité.

Il arriva en peu de temps au pied d'une montagne qu'il escalada et au sommet de laquelle il découvrit un arbre creux dont la forme affectait celle d'un tambour (*ndun:gu*) auquel il donna le nom de *Ndun:gu Nsunda*. Fouillant du regard la région qu'il dominait de cette hauteur, il aperçut dans une clairière les toits du village de Kinounou vers lequel il se dirigea après être descendu de son lieu d'observation. Ce village était habité par les membres de deux clans : les *Babena* (auxquels appartenait le chef) et les *Bazabi*.

Après s'être lavé et restauré, *Ndjimbi* réunit, avec l'accord du *Fumu bwa:la* (chef de village), les notables sous le *mwā:za*. Il se présenta, comme il se doit, en retraçant sa généalogie, citant les noms de ses ancêtres les plus valeureux, et détaillant son apparentement avec les clans Bakugni les plus connus. Puis il raconta son histoire, relata avec force détails sa découverte d'un lieu de pêche miraculeuse (omettant cependant d'en préciser la situation exacte) dont il proposa finalement à son auditoire de lui dévoiler l'emplacement, moyennant le paiement de cinq *bindeli* (coupons de tissu d'un mètre de côté, servant de monnaie)... et ce disant il exhibait à la ronde les poissons qu'il avait ramenés en témoignage de sa découverte. Perplexe, le chef de village demanda leur avis aux notables. Ceux-ci lui conseillèrent de satisfaire la condition posée par l'étranger. *Ndjimbi* dévoila donc son secret et donna au chef de Kinounou la propriété de ce lieu, vers lequel une caravane se mit immédiatement en marche. Les hommes pêchèrent tout le jour et rentrèrent le soir avec autant de poissons qu'ils en pouvaient porter. Fatigué de son long périple, *Ndjimbi* était resté au village et s'était endormi. Il eut un nouveau songe au cours duquel *Sunda* lui apparut, lui reprocha vivement son indiscretion et lui annonça que l'accès de ce lieu serait désormais interdit aux

Balumbu, Bakugni et Bavili, tous habitants de savane, qui payeraient ainsi la faute commise par un homme de la savane. La divinité ajouta que les femmes, les chiens et les individus porteurs d'un pantalon ou d'un quelconque vêtement de facture européenne ne pourraient non plus pénétrer en cet endroit... *Ndjimbi* fit part de ces interdits au chef du village ainsi que des ordres de la déesse concernant les libations rituelles propres à apaiser sa colère. Celui-ci se rendit donc dans les gorges, déposa sur le sable, entre trois pierres le *biliā:bu* ou ensemble de produits rituellement offerts aux *Bakisi basi* (noix de kola, gingembre, piments sauvages) et versa tout autour une calebasse de vin de palme ».

C'est depuis ce temps que le clan *Babena* possède et entretient le *tchibila* de *Sunda* et que, ajoute le conteur, les habitants des villages d'alentour lui versent le *mphaku*, impôt payé annuellement sous forme de produits vivriers.

Sunda se manifeste de diverses manières, notamment en préservant miraculeusement la vie de tout individu qui tombe des falaises dominant le Kouïlou... Les passants qui aperçoivent du linge étalé sur un versant des gorges, savent qu'il s'agit de la lessive mise à sécher par la déesse.

Le sanctuaire de *Lambebele*, fille de *Sunda*, situé sur une falaise rocheuse de la rive droite de la rivière Mboulou est également desservi par un membre du clan *Babena*.

Mwe Tchinkāmbisi vint, dit-on, trouver *Sunda* « pour habiter chez elle ». Cette dernière, qui ne l'appréciait pas en raison de sa cruauté, refusa de la recevoir. Une lutte s'ensuivit, dont *Sunda* sortit vainqueur et à l'emplacement de laquelle les arbres ne repoussèrent plus. *Mwe Tchinkāmbisi* s'enfuit en creusant un profond ravin.

La dernière partie de ce mythe situe donc le conflit social et politique des *Fumu* et des *Fumi si* au niveau religieux en opposant deux *Bakisi basi* respectivement issus de ces deux catégories de la société de Loango.

PROVINCE DE MĀMPILI

Elle est limitée au nord par le Kouïlou jusqu'à Mindou Lola ; les îles de Bizoulou et de Banga, qui jalonnent le cours du fleuve, appartiennent respectivement aux provinces de Māmpili et de Tchilunga.

La frontière sud-est est délimitée par les rivières Ntombo, Tchivoka, Ntanga.

Ce pays, que DAPPER désigne sous le nom de Louangomongo « est plein de palmiers et c'est là où l'on trouve la plus grande quantité d'huile de palme. Les habitants sont marchands et s'appliquent à faire des toiles et des draps. Depuis que les rois de Louango se sont rendus puissants par leurs armes et qu'ils ont subjugué leurs voisins, ils ont fait leur demeure ordinaire dans cette province et c'est présentement le lieu de la naissance des rois ».

Bwali, la capitale du royaume, est située dans cette province. « On l'appelle Loango ou Mbanza Loangiri, et dans la langue des nègres communément Boari ou Buri. Cette ville est à peu près de la grandeur de Rouen, mais les bâtiments ne s'y touchent pas. Elle a de grandes rues, et d'autres traversantes, que les habitants ont un grand soin de tenir nettes » (O. DAPPER).

Près d'un siècle plus tard DEGRANDPRÉ note que « Banza Loango a bien près d'une lieue carrée, ce qui fait presque quatre lieues de tour ; et cependant un aussi grand espace ne renferme pas plus de cinq cents entourages, contenant une population d'à peu près 15 000 âmes ». Si la physionomie urbaine de Bwali était à l'époque de DEGRANDPRÉ sensiblement identique à l'aspect actuel, le chiffre de 15 000 habitants semble nettement exagéré ; P. VENNETIER remarque qu'« en tenant pour vraie la superficie d'une lieue carrée, soit environ 16 km², la densité de la population urbaine aurait approché de 1 000 habitants au km², soit 10 habitants à l'hectare... chiffre qui se rencontre seulement sur la frange de grosses agglomérations, dans les quartiers en cours d'extension ».

La plupart des villages dont l'ensemble formait Bwali sont aujourd'hui désertés ou n'abritent plus qu'une ou deux familles restreintes :

Tchifuka Bayonne	Māboma Nzā:bi
Nthādu Mbulu	Tchimpila
Tchingā:ga Mvumba	Dioso
Mbulu Mpupi	Lwā:gu (Loango)
Tchivendji	Vista, etc.

Fondés à des époques différentes, ils changèrent fréquemment de nom et leur histoire s'avère difficile à retracer.

Dioso ne constitue originellement qu'un quartier de Bwali, et fut fondé par un notable du clan *Sabi*, qui déclara solennellement en s'installant : « *Nzā:mbi zolisi* » (Dieu le veut), puis répéta sa phrase en portugais : « Deus quizer ». Le nom de Dioso est, selon les notables du village, issu de la prononciation déformée du mot Deus. Une autre interprétation étymologique, moins convaincante, tire l'origine de ce nom de la réputation de pureté de l'eau de la source Matombe (*Ma:si madoso* : eau pure).

LE POUVOIR ROYAL (LWĀ : GU)

1. Titres et fonctions

Pendant les sept premières années de son règne, le souverain porte le titre de *Ngāga Mvumba* (« devin qui couve ») ; comparé à l'oiseau couvant précautionneusement ses œufs, il est celui dont la puissance et la sollicitude s'étendent au loin et recouvrent tout le royaume. La racine du mot *ngāga* est le terme kikongo *ngāgu*, signifiant adresse, intelligence, dont provient le nom *ngāgula* (forgeron) également employé dans l'appellation *Ngāgula a Kongo*, appliquée au roi de Kongo.

Selon BAUMANN et WESTERMANN, le fondateur du royaume de Loango est un héros mythique qui apporta « le feu sacré de l'état ». La double fonction artisanale et rituelle du forgeron est attestée par une description du R.P. Laurent de LUCQUES : « *ce qui leur sert de marteau, c'est un fer massif et gros de façon à remplir la main. Sa forme ressemble presque à celle d'un clou. L'enclume est une pièce de fer d'environ huit livres, placée à terre comme un morceau de bois... Le soufflet de forge est formé de certains morceaux de bois creux sur lesquels on a étendu une peau. Ils soulèvent et abaissent cette peau avec la main et donnent ainsi du vent au feu... Ces forgerons ont aussi leurs attributions particulières. Ils soufflent avec leur soufflet sur la figure des personnes. Quelqu'un par exemple souffre d'une maladie. Il va trouver le forgeron, lui donne une rétribution, et se fait souffler sur la figure à trois reprises avec le soufflet de forge* ». L'auteur ajoute que l'art de forger est exercé par la noblesse (1).

Le terme *ngāga* souligne la nature spécifiquement magique des « forces » acquises par le *Ngāga Mvumba* entre son élection et son intronisation, à l'issue d'une retraite dans le Mayombe auprès des devins (*singāga*) les plus réputés qui lui dispensent de nombreux pouvoirs destinés à renforcer son autorité

(1) Les Bavili affirment que l'usage de la forge leur fut enseigné par les Bakota.

et à le prémunir contre les agressions des sorciers. Le fait d'acquérir des pouvoirs magiques, que les informateurs traduisent sommairement par le verbe « féticher », est rendu en Vili par l'expression « *kuvāda bilōgo* » ; le terme *nlōgo* (pl. : *bilōgo*) signifie remède au sens le plus général, à la fois magique et médical, préventif et curatif.

Ultime garant de l'Ordre, le *Ngāga Mvumba* est moins le dépositaire de la « force physique contraignante » ou « prêtre d'un culte de la force » (selon la terminologie de Luc de HEUSCH), qu'un régulateur social dont la fonction principale est de maintenir la sécurité et la prospérité du pays en envoyant des offrandes au sanctuaire de *Bun:zi*, vers lequel se dirige, lors de tout événement politique d'importance ou de calamité naturelle, une caravane porteuse d'offrandes et de présents rituels. Sa réputation de clairvoyance et son prestige dépendent directement de l'opportunité des initiatives par lesquelles le roi sollicite les personnages susceptibles de conseiller et d'apaiser les forces néfastes qui affectent une région ou la totalité du royaume. Cependant sa qualité de *Fumu* lui interdit de pénétrer dans un sanctuaire et d'exercer une véritable fonction religieuse.

LE NTHETI BUN:ZI

Dans la constitution et l'expédition vers Moanda du « *ntheti Bun:zi* » (panier contenant les offrandes réservées à la divinité) réside l'attribution religieuse essentielle du roi. Les délégués de ce dernier auprès de *Bun:zi*, qui ne doivent pas apercevoir la mer pendant leur voyage, empruntent un itinéraire éloigné de la côte, évitent les cours de certaines rivières habitées par des *Bakisi basi* dangereux ou mal-faisants et les populations réputées pour leurs pratiques de sorcellerie ; ils s'insinuent entre les multiples pièges qui guettent les voyageurs et s'appliquent à ne transgresser aucun interdit afin d'arriver en état de pureté à Moanda.

Le *ntheti Bun:zi* contient :

singō:bo simbō:go (coupons de raphia servant de monnaie),

mpheso (kaolin),

ngun:zi (ocre),

milō:do (sing. *nlō:do*),

sintchefo simphumbu (sing. *lutchefo lumphumbu*)

sintchefo simbala (sing. *lutchefo lumbala*).

Ces produits sont enveloppés dans une *nkwalla* (natte multicolore d'apparat).

A son tour, le *Nthomi Bun:zi* fait parvenir divers produits végétaux et argileux au roi :

mpheso (kaolin),

simphinda (arachide),

buzandji (différentes

sisā:ba sortes de

singun:gu haricots)

maṇi (maïs)

simbala (patates douces)

bikōgo (fibres centrales de tubercules de manioc).

Le roi envoie de nombreux émissaires dans le royaume, jusque dans les provinces les plus éloignées, porteurs d'une certaine quantité de chacun de ces produits, qu'ils distribuent aux femmes des villages

les plus importants, qui les jettent dans leurs champs. Puisant dans ses propres réserves, chaque femme ayant reçu une part des ingrédients sacrés de *Bun:zi*, en restitue la même quantité à l'envoyé royal qui poursuit son chemin, dispensant ainsi fécondité et prospérité aux régions qu'il parcourt.

LE MALWĀ:GU

Le terme *lwā:gu* signifie à la fois fonction, dignité royale et royaume, pouvoir au sens le plus complet du terme. Le *Ngāga Mvumba* ne peut traditionnellement acquérir le titre de *Malwā:gu*, « détenteur du pouvoir » (aujourd'hui couramment et abusivement attribué au souverain) qu'après sept années de règne exemplaire, au terme d'un voyage à travers les sept provinces, au cours duquel il doit être agréé par les *bithomi* les plus puissants et triompher de nombreuses épreuves témoignant de ses capacités physiques et morales.

Ce périple dure plusieurs mois. Le roi voyage assis dans une sorte de palanquin appelé *lwā:du*, accompagné d'une nombreuse escorte. Le cortège ne doit rencontrer sur sa route aucun individu armé. Chaque nuit le roi dort en compagnie d'une vierge vis-à-vis de laquelle il doit faire preuve de la plus grande réserve gestuelle et verbale. Celle-ci sera, au terme du voyage, longuement examinée et questionnée sur le comportement du *Ngāga Mvumba* à son égard. Ce dernier visite dans chaque province le sanctuaire du génie le plus vénéré, devant lequel il effectue des libations de vin de palme ; il est porteur d'une ceinture en peau de léopard ou de *tchinkā:da* (« Potto de Bosman », cf. annexe IV) à laquelle chaque prêtre accroche un grelot de bois à une hauteur ou dans un sens particulier permettant d'en identifier la provenance. Sur le chemin du retour, à Loandjili, le roi doit faire à cloche pied le tour d'un *tchibila* appelé *tchisoso tchinkhukuba*. Puis, au même endroit, le souverain doit grimper au sommet d'un palmier particulièrement élevé, en ne s'aidant que de ses deux bras et d'une seule jambe.

Quelques informateurs admettent que des sacrifices humains eurent lieu à certaines époques, en cette circonstance. La seule précision recueillie à ce sujet, fut fournie par un notable de Pointe-Noire, prince du clan *Kōde*, qui affirma — très confidentiellement — qu'avant l'acquisition du titre de *Malwā:gu*, le roi devait piler dans un mortier, un bébé vivant toujours choisi dans le même clan.

Le nom d'un seul des deux souverains qui eurent accès à cette dignité est encore connu : la sagesse et les hauts faits du *Malwā:gu Mwe Pwati I^{er}* surnommé « *Kamāgu* le prophète » et fils de *Nōbo Sinda*, qui maîtrisait les éléments naturels, possédait de nombreux pouvoirs magiques et pratiquait la divination, sont encore aujourd'hui relatés et alimentés par la vénération populaire. « *Mbulukoko mba untuma mbembi* » « le Touraco géant (chef des oiseaux de l'intérieur) commandera plus tard au Vautour pêcheur (chef des oiseaux de la côte) », par cette parole il prédit la domination de son peuple par l'homme blanc dont il annonça certains apports techniques (notamment l'avion et le télégraphe), et son assujettissement à un Pouvoir situé « loin à l'intérieur des terres ».

Le périple par lequel le roi visite et honore les principaux sanctuaires du royaume et obtient le titre de *Malwā:gu*, constitue une consécration spécifiquement religieuse qui abolit rituellement l'antagonisme opposant le pouvoir royal et les *Fumu si* possesseurs des droits spirituels sur la terre, le passage d'une royauté magique à une royauté religieuse c'est-à-dire à une puissance « officiellement » attestée et justifiée par la religion, agréée par les ancêtre (*Bakisi basi*).

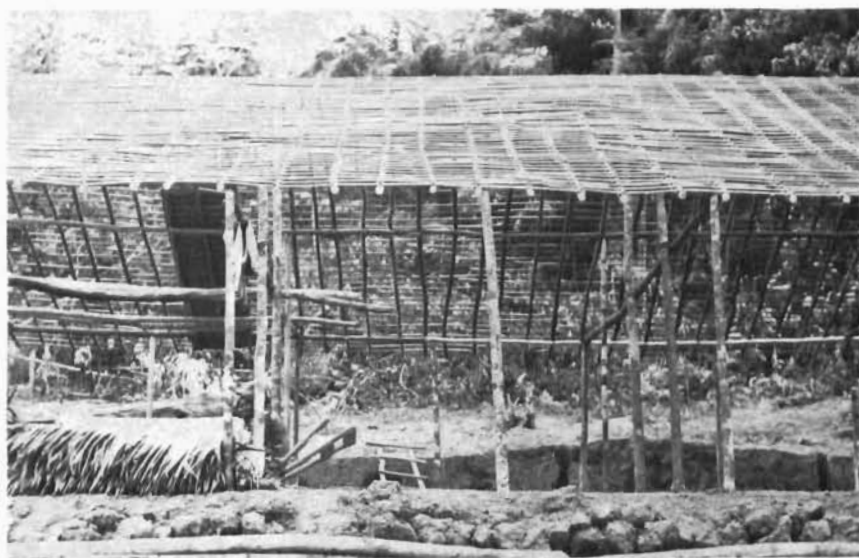
LA MAISON DU ROI

Le roi réside avec ses épouses (*bankhama*) à Tchingāga Mvumba, lieu sacré vers lequel, selon une croyance populaire, aucun blanc ne pouvait autrefois s'aventurer sans s'égarer, malgré l'existence d'une piste soigneusement entretenue et les cartes les plus précises...

Son habitation est construite peu avant le sacre (*lubialulu*) par les chefs des clans primordiaux de Diosso, qui se sont préalablement succédé (dans un ordre identique à celui des arrivées de leurs



17



18

PH. 17, 18. — Construction d'une case.

ancêtres sur le site de Bwali) pour désherber l'emplacement choisi, sous la direction du chef du clan *Luphun:zu*. Cet événement présente de nombreuses similitudes avec la construction et la sacralisation de la maison du « Comte » de Soyo, décrite par le R.P. Laurent de LUCQUES : « *quand cette maison est devenue caduque, on en fait une autre, et à la construction concourent seulement les chefs déjà mentionnés : Mani Tubi, Mani Pangala et Mani Quime, avec leurs gens et personne d'autre ne peut y entrer... Le Mani Masongo, qui est forgeron, fait le tour de l'emplacement de la maison, manœuvrant ses soufflets. Il y jette aussi de l'eau, afin qu'aucune chose nuisible n'approche de ce lieu...* ». Le capitaine hollandais Pieter Van den BROECKE, qui débarqua sur les côtes du Loango en 1608, 1610 et 1612, déclare que le palais du roi, « *où logent aussi ses 1 500 femmes* », couvre la moitié de la ville. Ainsi que le rappelle PROYART, les dimensions réelles de l'habitat royal sont nettement moins importantes que ne l'affirment les premiers explorateurs et commerçants européens :

« *Le palais du roi de Loango, tel que plusieurs auteurs nous le décrivent, a moins de ressemblance avec la demeure de ce prince, que notre palais des Tuileries n'en a avec le couvent des Capucins. Ils donnent à ce prétendu palais l'étendue d'une ville ordinaire, et il n'est composé que de cinq ou six cases, un peu plus grandes que celles dont nous venons de parler...* ».

Dans une mise au point, comportant d'ailleurs des restrictions quelque peu excessives, DEGRANDPRÉ précise et limite la portée du vocabulaire qu'il utilise pour qualifier le souverain (*Fumu 'nene* : grand prince) :

« *Le grand prince, ce mot de roi, celui de ville, celui de maison, etc., peuvent induire en erreur des européens : je prévient donc une fois pour toutes, que ce roi est un nègre marchant nu pieds, mangeant avec ses doigts, assis par terre et habitant une hutte de paille* ».

LES LIMITES DU POUVOIR

Selon toutes les informations recueillies, l'absolutisme royal s'éteignit avec le règne des *Buvādji*, tandis que la royauté devenait élective. Dans sa description du système politique du Loango, DEGRANDPRÉ considère la période électorale de l'interrègne comme une transition politique entre deux despotismes, au cours de laquelle s'expriment et s'exercent d'autres forces politiques que la volonté du clan royal ; « *C'est une circonstance bien étrange que celle qui, remettant au peuple tous ses droits en lui laissant le choix de son souverain, ne les lui abandonne que pour un moment qu'il doit employer à se nommer un despote dont il devient l'esclave, et qui le lendemain a droit de vie et de mort sur ceux qui la veille ont créé son pouvoir* ».

A Diosso, les chefs des vingt-sept clans *Nkō:go* disposent en fait d'un droit permanent de contestation leur permettant de détrôner le souverain qui ne leur donne pas satisfaction.

Selon DENNETT « *Mani Prratti* » (il s'agit vraisemblablement du *Ngāga Mvumba Mwe Prratta*) fut déposé pour avoir tué sa propre fille qu'il voulait obliger à cohabiter avec lui.

Les anciens de Diosso connaissent encore les surnoms de circonstances adoptés par des rois déchus ; par une ultime tentative pour conserver dans une aussi humiliante position quelques lambeaux de dignité, sinon de prestige, l'un d'eux se prénomma « *Litubesi* » c'est-à-dire « ce que le peuple a décidé », montrant ainsi à tous qu'il n'était venu au pouvoir que pour servir le peuple, dont il respectait les décisions. Un autre souverain limogé prit le surnom de « *Nthangu bata* » (soleil de midi), afin que chacun se souvienne qu'il avait quitté Tchingāga Mvumba dignement, sans hâte ni honte, en plein jour, lorsque le soleil était au plus haut dans le ciel.

Réfutant vigoureusement les affirmations de DEGRANDPRÉ et de plusieurs voyageurs énoncées devant eux, les notables de Diosso et de quelques autres villages de la province de Māmpili, ont affirmé que le roi ne possède pas de terres et ne peut disposer de celles d'autrui. Selon eux, *Ngāga Mvumba Makoso*, qui céda un terrain à Mgr CARRIE (1842-1904) en vue de l'établissement de la mission de Loango,

et accorda à la France le site et les alentours de Matombe en réparation du vol humiliant de leurs vêtements subi par les marins du navire de SAVORGNAN DE BRAZZA, alors que ceux-ci nageaient vers une baleinière retournée et drossée par les vagues, ne fut en fait que le porte-parole d'un accord préalable réalisé avec les clans possesseurs de la terre.

PRÉROGATIVES ÉCONOMIQUES DU ROI : IMPÔTS ET CHARGES DE DIGNITAIRES

Tout individu est tenu de verser une partie de sa production économique (manioc, sel, poisson, gibier), aux *Fumu* et au *Malwā:gu* (1). Les prestations royales (*Tchimenemene tchimalwā:gu*) sont versées au *Māmboma tchilwā:gu* (2) qui les remet au roi après avoir prélevé sa part (*Tchiā:di tchikuku*).

Le roi impose des contributions sur les fortunes les plus élevées et les objets de luxe ; c'est ainsi que DEGRANPRÉ vit un individu obligé de payer une taxe exorbitante au souverain, pour avoir accepté une vieille chaise à porteur, cadeau d'un capitaine européen qu'il connaissait.

En sus des droits prélevés sur la traite, la vente des charges de dignitaire constitue la source la plus importante des revenus royaux. Outre le prestige qu'elle confère, la charge administrative place le clan de son titulaire à l'abri des exactions des *Fumu*.

— *Le Mafuka*, que DEGRANPRÉ appelle « l'intendant général du commerce », surveille et dirige la traite, sur les produits de laquelle il prélève un droit. Il verse chaque année au roi une somme dont le montant n'est pas défini mais justifié par le nombre et l'importance des échanges effectués, ou plutôt le tableau qu'il en brosse devant le souverain. Les titulaires de cette charge non héréditaire et détenue très souvent à titre purement honorifique, sont les dignitaires les plus nombreux ; le roi offre solennellement à ces derniers le signe distinctif de leurs attributions, sous la forme d'un chapeau en fil d'ananas (*tchimona-ni:zi*).

— *Le Masafi* que DEGRANPRÉ appelle Monibanze, est une sorte de trésorier qui reçoit, détient les biens destinés au roi et en dresse l'inventaire.

— Le messenger royal, que DEGRANPRÉ dénomme Monibèle, possède un couteau de cuivre, insigne de sa charge. Il transmet les convocations aux intéressés en même temps qu'une fleur de *nkwise* (cf. annexe 3).

— *Le Matchiyendji* : il traite sur les plages avec les commerçants blancs, surveillant les tarifs, réglant les litiges et repérant les « produits de luxe » dont la propriété justifie l'imposition d'une taxe.

— *Le Mankhaka* est le chef de guerre (*vita*). Sur l'ordre du roi, il lève des contingents dans chaque province et les mène au combat. C'est vraisemblablement par l'acquisition d'une autonomie, déjà considérable à l'époque de DEGRANPRÉ qui souligne l'importance du nombre des vassaux capables de s'opposer par la force au souverain, que de nombreuses provinces devinrent des « royaumes feudataires ». Les armes les plus courantes sont la sagaie (*li:ŋa*), le coutelas (*mbe:li*) et l'arc (*mpita mbau*).

L'abbé PROYART fait peu de cas des qualités guerrières déployées dans ces régions : les affrontements directs entre partis adverses sont peu nombreux et toujours très brefs. Toute opération armée consiste à éviter et tourner les guerriers ennemis pour fondre sur leurs villages démunis de défenseurs et s'emparer du plus grand nombre de femmes et d'enfants afin de les vendre comme esclaves.

Le conflit armé qui opposa *Ndende* (*fumu si* du clan *Lumbu* des *Bakābu*, dans la province de *Kāgu*) à *Mwe Nkō:go Simika* (résidant à Sintoukola et gouverneur de la Province du Mayombe), dont les causes varient suivant les versions recueillies, fut, semble-t-il, l'un des rares affrontements auxquels on pût

(1) Le *Ngāga Mvumba* a droit aux mêmes redevances.

(2) Premier dignitaire de Loango.

appliquer le nom de guerre (*vita*). Le recoupement et l'analyse des différents récits de cet épisode — qui accordent tous une importance prépondérante à l'action de la magie et de la sorcellerie sur le cours des événements — font apparaître que *Ndende*, qui portait le titre de *Mafuka*, refusa, après la mort du gouverneur de sa province, de reconnaître l'autorité de son puissant voisin qui voulait l'obliger à lever l'impôt (*mphaku*) pour son compte. *Ndende* imposa son autorité aux clans de la province de Kāgu et fomenta un mouvement d'opposition contre les *Fumu*. Sûr de sa force il n'envoya au gouverneur du Mayombe, en guise de tribut et à titre d'insulte, que des excréments et des détritits divers...

Une guerre éclata et un combat décisif eut lieu à la limite des deux provinces (1), au terme duquel *Nkō:go Simika*, blessé d'un coup de fusil, fut découvert agonisant, par les gens de *Ndende* ; ces derniers tentèrent en vain de l'achever : les *bilōgo* (remèdes, amulettes) du *Fumu* arrêtaient leurs coups. Celui-ci, ne souhaitant que la mort, tendit son propre poignard à l'un de ses ennemis qui put enfin le tuer.

Les princes des clans *Kōde* et *Nkhata* se réunirent pour décider du montant du « prix du sang » (*libumi*) et firent part de leurs exigences à *Ndende* : celui-ci devait verser au clan de sa victime de nombreux ballots de tissus et trente animaux des principales espèces comestibles. Bien que *Ndende* ait prudemment obtempéré, *Mwe Kaba*, neveu utérin du défunt, encore adolescent, manifesta clairement son désir de vengeance : maudissant publiquement *Ndende*, il adopta le surnom de « *Mundādila liā:bu mwa:na tchile:si* » (l'enfant cadet qui poursuit l'affaire (2)).

Il partit au pays des Bateke où il devint *ngāga* du *Nkisi Mānkhambi*, particulièrement efficace dans la poursuite de l'ennemi et le combat. Revenu parmi les siens, *Mwe Kaba* suivit les instructions que lui avaient données les devins Bateke, fit battre le *ndungu*, attacha un esclave à un arbre et l'égorgea au-dessus de son *tchikalu* (ensemble de produits végétaux et minéraux contenus dans un morceau de tissu « guinée » et manipulés pour déclencher le *Nkisi*) sur lequel il laissa couler le sang de sa victime dont il s'abreuva ensuite longuement. Puis il arracha le cœur du mort et le posa sur le *tchikalu*. Ayant ainsi libéré l'action de ses pouvoirs magiques contre son ennemi, *Mwe Kaba* captura une femme de ce dernier et lui extorqua les noms de ceux que détenait *Ndende*. Enfin, il se lança à la poursuite du meurtrier de son oncle.

Devançant ses hommes, il arriva, au terme d'une longue course solitaire, dans le village où s'était réfugié son ennemi. *Mwe Kaba* se métamorphosa en une ravissante jeune fille, séduisit *Ndende* et dormit une nuit à son côté. Au matin, il repartit à la rencontre de ses guerriers et les guida jusqu'au camp de son ennemi, dans lequel ils firent irruption poussant force clameurs et brandissant leurs armes. *Ndende* qui s'était accroupi en un lieu écarté pour satisfaire un besoin naturel, entendit le vacarme et comprit le danger. Se transformant en un très jeune garçon, il rentra innocemment au village, où il assista au massacre de ceux qui tentaient de résister à l'invasion. *Mwe Kaba*, uniquement préoccupé d'identifier le meurtrier de son oncle et averti des pouvoirs possédés par ce dernier pour modifier ses apparences, réunit tous les habitants du village sur la place et promena devant eux le *tchikalu* de *Mānkhambi*. Arrivé devant le jeune garçon sous l'aspect duquel se dissimulait *Ndende*, il sentit subitement le bras tenant le *tchikalu* s'agiter dans un violent tremblement et identifia son ennemi à ce signe. Il tua immédiatement le garçon qui reprit dans la mort les apparences de *Ndende*. La main droite et la tête de ce dernier furent envoyées à Diosso et présentées au roi.

Le récit de ce règlement de compte révèle les différents niveaux conflictuels de l'antagonisme des *Fumu* et des *Fumu si* ainsi que son expression violente et magique, et souligne la nature des mobiles qui incitent une province à étendre son hégémonie sur une région voisine.

— Bien que nombreuses et importantes, les attributions du *Māgofo* (appelé mangove par DEGRANPRE) ne semble pas, selon nos sources d'informations, avoir correspondu au rôle et à la qualité de « mi-

(1) Sur une terre portant le nom de kāgu.

(2) *Kulāda liā:bu* : poursuivre, approfondir un conflit, une « affaire judiciaire ».

nistre des affaires étrangères » (cf. GLENNISSON) que les commerçants et les marins occidentaux virent en lui (1).

— Les *Makimba* contrôlaient les eaux et forêts, inspectaient les piroguiers, pêcheurs et chasseurs (cf. GLENNISSON).

— Découvrant l'autorité du *Māmboma tchilwā:gu*, et la prépondérance du rôle joué par ce dernier tant sur le plan judiciaire que politique, les premiers arrivants européens identifièrent ses fonctions à celles d'un « premier ministre » et soulignèrent sa puissance en le désignant sous le nom de « capitaine mort » c'est-à-dire celui qui a le droit de prononcer des sentences de mort, bizarrerie syntaxique issue des premiers contacts entre blancs et noirs. La signification du titre de *Māmboma* est double ; elle implique :

· l'acquisition par ce personnage du *ntchia:ma* (arc en ciel) dont l'incarnation animale est le python (*mboma*), et qui étend sa protection magique sur tout ce qu'il entoure.

· la comparaison de la puissance de ce dignitaire à celle d'un python défenseur du pouvoir (*lwā:gu*).

Le *Māmboma tchilwā:gu* n'est jamais choisi parmi les clans de Diosso, mais à l'intérieur du royaume, en un lieu éloigné des intrigues et des rivalités de la capitale, le plus souvent en pays Kugni. Intermédiaire politique entre le roi, dont le rayon de déplacement est limité par la somme des interdits qui pèsent sur lui, et les *Fumu si*, revendicatifs et jaloux des prérogatives que leur octroient leurs origines, il assure l'interrègne entre la mort du souverain et l'élection de son successeur. « Dans l'intérieur du royaume, tout tremble à son nom, et souvent il substitue ses ordres à ceux de son maître sur lequel il est rare qu'il n'ait pas beaucoup d'empire... Il est cependant amovible et l'autorité du roi n'est pas moindre à son égard que vis-à-vis du dernier de ses sujets ; son maître peut le vendre et le faire mettre à mort, sans être tenu de donner d'autres raisons que sa volonté ». Les principaux notables de Diosso se sont cependant récriés à l'énoncé de cette marque d'absolutisme royal citée par DEGRANDPRÉ.

2. Intronisation du roi

Le terme *lubialulu* désigne conjointement la cérémonie d'intronisation du *Ngāga Mvumba* par laquelle est assurée la continuité du pouvoir royal, et le bosquet sacré devant lequel elle se déroule, non loin de la demeure du roi (*Tchingāga Mvumba*). L'évolution du processus d'intronisation est suggéré par le nombre et la forme de ses rites, qui varient selon les différentes versions recueillies. L'intérêt de la description du sacre de *Mwe Loemba* (surnommé *Nkhasu Manthatta* : fourmis du colatier), recueillie à Diosso, réside dans l'aperçu qu'elle fournit du sacre tel qu'il se déroulait à la fin du siècle dernier, partant, de l'importance et de la pérennité de certains rites qui devaient être délaissés quelques décades plus tard à l'« avènement » de *Mwe pwati III*, désigné par l'administration coloniale.

Après la mort de *Ngāga Mvumba Loemba lu Nkāmbisi*, le royaume resta quinze années dépourvu de souverain. L'interrègne fut, comme il se doit, assuré par le *Māmboma tchilwā:gu*. Le *Nthomi Bun:zi* arriva cependant de Moanda pour exiger que le pays choisisse un roi, et déclara qu'il ne repartirait pas avant l'intronisation de celui-ci.

Dès que *Mwe Loemba*, plus connu sous le nom de *Nkhasu Manthatta* (fourmis du colatier (2)), fut pressenti par la rumeur publique (*kusunga*), il s'attribua provisoirement un nouveau surnom : *Kusun-guila bwi:si mu mwendo ikeli* (surveillez le temps (3) car je pars en voyage) qui résumait l'expectative de

(1) Cf. chapitre relatif aux *Bakisi*.

(2) La présence de ces fourmis, qui ne se manifestent que lorsque le soleil est haut dans le ciel, ne permet de grimper dans le colatier qu'au petit matin.

(3) *Bwi:si* : la nuit, le temps.

son attitude : l'attente et le déplacement destinés à montrer à tous qu'il n'intervenait en rien dans les tractations qui s'amorçaient. Il partit donc s'établir au village de Tchibangabanga...

Le *Mfundu tchibokuta* (1) (nom de l'assemblée des clans *Nkō:go*) réunit les chefs des vingt-sept clans primordiaux de Diosso, qui arrêtaient leur choix sur *Mwe Loemba* et vinrent se réunir devant la case de l'intéressé pour lui faire part de leur décision. Celui-ci leur offrit le *simbwa simbola* (« chiens pourris »), offrande rituelle de vin de palme et de divers aliments... Il partit dès le lendemain pour le Mayombe, escorté de son fils *Makoso* et de quelques esclaves. Il séjourna un mois dans la région de Tchissèka, absorbé par de nombreuses et mystérieuses occupations dont le but et la nature n'échappaient cependant à aucun de ceux qui connaissaient les raisons de son absence ; il ne revint que quelques jours après avoir reçu un message de Diosso où s'impatientait le *Nthomi Bun:zi*, qui l'enjoignit de se hâter...

Une première cérémonie a lieu à *Iubialulu*, où se sont réunis les *Fumu si* de Diosso et des principaux villages de la province de Māmpili, de nombreux devins et les trois masques de rois défunts :

- *Mavala i Ngāga*
- *'Nvuduka Sa:la*
- *Tchitomi i mbata*

Les têtes sont couronnées de feuilles de *mambumbulu* (plante non identifiée), des *sidembademba* (feuilles de palmier disséquées longitudinalement en guirlandes de fibres) sont attachées autour du cou et du tronc de chaque personne. Entouré des siens, *Mwe Loemba* apparaît, installé dans une *lwā:du* (chaise à porteur en bois de palétuvier) dont il descend pour s'asseoir devant l'assistance, sur une natte (*nkwalla*) appelée pour la circonstance *ngā:da yā:gu*, à l'intérieur d'un cercle tracé au kaolin. Le *Māmboma tchilwā:gu*, *Mafuka Pwati*, se lève et présente, au cours d'un long discours, les raisons et les circonstances qui ont déterminé les vingt-sept clans *Nkō:go* à choisir *Mwe Loemba* pour souverain ; retraçant, dans un style dilatoire et conciliant, les oppositions d'intérêt et d'opinion qui avaient animé le *Mfundu tchibokuta*, il invite tous les notables à s'unir autour du nouveau *Ngāga Mvumba*. Le prêtre de *Bun:zi* prend la parole pour exprimer sa satisfaction de voir s'achever un interrègne dont la longueur excessive irritait les *Bakisi basi*, et annonce qu'il partira dès le lendemain pour Moanda, afin de consulter la divinité sur l'opportunité de ce choix... Au soir de ce jour, *Mwe Loemba* et ses proches s'installèrent à Tchingāga Mvumba, sous un abri provisoire. Dans les jours qui suivirent, les représentants des clans *Nkō:go* se succédèrent dans l'ordre exigé par la tradition, pour désherber un emplacement et construire la demeure royale...

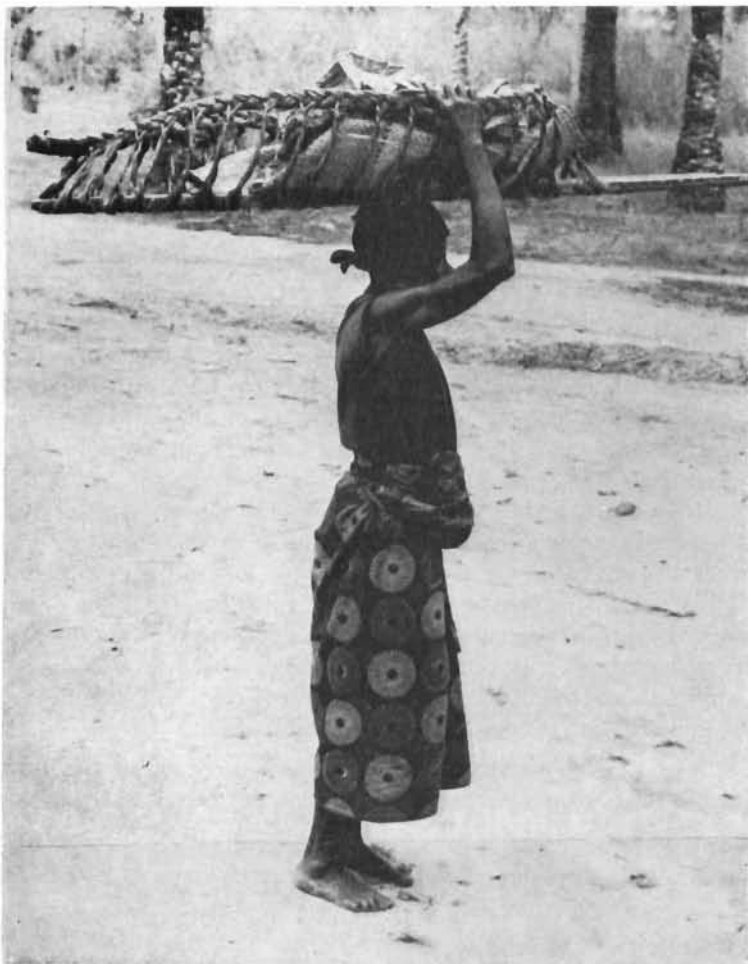
Le temps passa. Dès son retour à Diosso, le *Nthomi Bun:zi* énonça devant les notables et les chefs de clan, réunis sur son ordre par le *Māmboma tchilwā:gu*, la nature et le montant des exigences formulées par *Bun:zi* pour la constitution du *ntheti Bun:zi* :

- deux *mabōdo*, escabeaux à un pied, taillés dans des racines de palétuviers ;
- une défense d'éléphant : *tchidoyi tchimpundji* ;
- un rouleau de tissu « guinée » (bleu foncé) : *tchimbundi tchimabundi* ;
- un rouleau de tissu blanc : *tchimbundi tchimakendi* ;
- neuf peaux de *tchinkāda* (petit lémurien : Potto de Bosman, cf. annexe IV) ;
- plumes de *ndjelendji* (hirondelle hérissée à queue courte) ;
- neuf peaux de *bisimu* (animal non identifié) ;
- deux *mphengo* (cannes), taillées et sculptées dans une racine de palétuvier (2) et nommées *buta matali* ;
- un enfant pygmée, sachant déjà marcher et capable d'effectuer le trajet à pied jusqu'à Moanda.

(1) *Kubokuta* : chuchoter.

(2) Le dernier artisan sachant faire ces cannes est mort à Diosso il y a quelques années ; il portait le surnom de « *kuta-lā:ga* : admirez! ».

Le *Nthomi Bun:zi* s'en retourna vers le sanctuaire de Moanda, escorté par deux esclaves qui portaient le *ntheti Bun:zi*. Il revint peu de temps avant la cérémonie d'intronisation, à laquelle assistaient les chefs de province, des délégations de *Fumu si* (*mbinduku lwā:gu* : clef, verrou du pouvoir) porteuses d'offrandes rituelles (noix de kola, gingembre, piment, flambeaux de résine, etc.) enveloppées dans des peaux de *tchinkā:da*, ainsi qu'une foule de curieux...



PH. 19. — Le *ntheti*.

Assis sur le *libōdo linthā:dji* (escabeau du pouvoir), habillé de tissu bleu foncé (*libundi*), *Mwe Loemba* est coiffé d'un chapeau (*ngundu*) de raphia fourni par le prêtre de *Bun:zi*, auquel sont accrochés des fragments des peaux d'animaux envoyées à Moanda. Une peau de panthère est nouée autour de ses reins. Ses épaules sont recouvertes d'un surplis de raphia. Entouré par la foule silencieuse, il se maquille à l'aide d'ocre (*ngun:zi*) et de kaolin (*mpheso*) contenus dans un petit récipient de raphia. Les motifs dont il se couvre le corps sont dessinés en une double ligne blanche et rouge tracée avec ces deux produits ; un trait joint le milieu du front au bas du nez. Le dessin des fentes palpébrales est accentué et prolongé jusqu'au milieu des tempes. Commençant sur les deux majeurs, deux bandes de couleur remontent le long des bras, des épaules, et redescendent entre les deux pectoraux pour se rejoindre sur le sternum et former une ligne verticale terminée par un cercle entourant le nombril. La nuque et les épaules sont également

jointes par un tracé bicolore, de même que genoux, tibias et orteils... Puis il entoure sa taille d'une ceinture de tissu bleu, à laquelle sont accrochés dix-huit grelots de cuivre. Tenant dans sa main droite la *buta matali* (canne sculptée), le *Māmboma tchilwā:gu* en touche alternativement chaque épaule de *Mwe Loemba*; reculant d'un pas après chacun de ces gestes, il avance de la même distance en accomplissant le suivant... Maintenant sur sa tête une marmite d'argile dans laquelle se consomment des excréments séchés et des morceaux de tissu, le chef du clan *Tchimpwatufi* longe le cercle formé par la foule et tourne autour de *Mwe Loemba*, tandis qu'une fumée épaisse et âcre se répand sur l'assistance; questionnés sur la signification de ce rite, quelques informateurs ont affirmé qu'il s'agissait d'un rappel à la modestie destiné à intimider le roi, l'aider à se souvenir, à l'heure de sa consécration, que personne n'est à l'abri de la déchéance. Certains ajoutèrent que la fumée « portait au loin la nouvelle de l'événement ».

Le *Nthomi Bun:zi* rappelle d'une voix forte les obligations et les interdits qui pèseront sur le nouveau souverain :

— le roi ne doit jamais porter de tissu blanc. Tous ses vêtements de facture européenne doivent être de couleur noire ou bleue ;

— il ne doit coiffer aucun autre chapeau que le *ngundu* ;

— interdiction lui est faite de se promener le jour, de manger ou boire en public et d'absorber quelque chose offert par une personne dont l'attachement ne soit très anciennement attesté. Il ne peut non plus manger en compagnie un poulet (*susu*), et certains poissons comme le *tchia:la* (*tilapia* sp.) et le *mphuli* (*siluridae*) ; ceux-ci ne doivent pas être préparés sur le foyer habituel, non plus que le *lingā:za* (poisson non identifié).

A la demande du *Māmboma tchilwā:gu*, *Mwe Loemba* révèle le surnom de circonstance qu'il a choisi ; il déclare ne plus s'appeler, à partir de ce jour, « *kusunguila bwi:si mu mwendo ikeli* », mais « *'nuni tchilōgo* » : « le meilleur remède » (1). Aussitôt, le *Māmboma tchilwā:gu* et les chefs des vingt sept clans *Nko:go* enlèvent les rameaux de palmiers qui leur recouvrent le visage et la poitrine, pour les attacher successivement sur le corps du *Ngāga Mvumba* (2), à l'adresse duquel le « capitaine mort » crie soudain : « *sāgobo !* », « bondis ! montre ton énergie ! » (le verbe *kusāga* qualifie l'action de bondir, se livrer à des contorsions et des entrechats par lesquels un accusé, publiquement innocenté, démontre sa joie, son dynamisme, et décharge une énergie longtemps contenue par la peur et les contraintes gestuelles et verbales du procès). Tandis que le *ndun:gu*, le *ngōdji* (gong de fer en forme de clochette double dont les deux parties sont reliées par une tige recourbée) et le *mbudi* (trompe d'ivoire taillée et sculptée dans le Mayombe) résonnent, le roi se lève et se livre à une longue série de bonds et de culbutes, rythmés par le tintement des grelots et l'ample mouvement des palmes qui le recouvrent.

Une liste chronologiquement incertaine des souverains qui régnèrent depuis *Nōbo Sinda* a été élaborée à Diosso, avec l'aide des principaux notables. La plupart des noms sont accompagnés du surnom adopté le jour du sacre :

— *Malwā:gu Mwe Pwati* 1^{er}, qui régna sous le nom de *Kamāgu*.

— *Nguli Nkama Loemba*.

— *Ngāga Mvumba Niā:bi*.

(1) La notion de masculinité contenue dans le terme *'nuni* (mari), marque la supériorité de ce remède sur tous les autres.

(2) Ce récit du sacre de *Mwe Loemba*, retransmis ici tel qu'il nous fut livré, ne tient pas compte des différences importantes intervenant entre les descriptions du cérémonial d'intronisation recueillies auprès de plusieurs autres informateurs, selon un certain nombre desquels l'allégeance du chef de chaque clan *Nkō:go* est marquée non pas à l'aide de branches de palmiers nouées sur le corps du roi mais par trois coups légers frappés sous les aisselles de ce dernier qui se tient debout, les bras en croix... opération au terme de laquelle un coup de fusil est tiré.



PH. 20. — Ngōdji.

— *Ngāga Mvumba Nōbo*.

— *Ngāga Mvumba Makoso*, qui adopta le surnom de *Tuti li nvula* : nuage, nuée de pluie.

— *Ngāga Mvumba Makoso Mansāgu* (1879-1885).

— *Mwe Pratta*.

— *Ngāga Mvumba Loemba lu Nkāmbisi* également *Nvuduku sa:la* ; *Nvuduku* était le nom de sa mère ; le mot *sa:la* (plumes) rappelle l'existence du masque dont il était possesseur et dans lequel s'incarna son esprit après sa mort.

— *Mwe Loemba*, dit *Nkhasu Manthatta*.

— *Ngāga Mvumba Tchibukili* (*Mwe Pwati II*), qui régna sous le nom de *Mwe Katamatu* de 1923 à 1926 et fut destitué par l'administration coloniale pour avoir rétabli le poison d'épreuve dans la justice coutumière.

— *Mwe Pwati III*, qui porte le nom de *Ngāga Mvumba Usāgama* et fut intronisé en 1932, habite encore à Tchingāga Mvumba, sans détenir cependant la moindre parcelle de pouvoir politique. Il ne rend plus la justice depuis plusieurs années.

3. Les funérailles royales

Selon la formule de G. BALANDIER, « *la société retrouve sa verdeur en jouant sa propre genèse* ». Les funérailles royales réactualisent une étape primordiale de l'évolution politique du royaume, dans laquelle les chefs Bavili voient plus l'origine de l'ordre social que sa modification.

Le cimetière royal dans lequel furent inhumés les neuf rois *Buvāḍji* se trouve à Loandjili. Ce lieu de sépulture fut abandonné par la nouvelle dynastie fondée par *Nōbo Sinda*, qui établit sa capitale à Diosso. Dès lors, les *Malwā:gu* et les *Fumu* dont le prestige méritait cette ultime consécration, furent inhumés dans la terre de Loubou (village situé à trois kilomètres de Diosso) au lieu-dit Tchimpundji. Cette terre fut



PH. 21. — Office bougiste.

sacralisée : le *Malwā:gu* et tous les membres du clan royal s'en virent interdire l'accès de leur vivant, de même qu'interdiction leur fut faite d'épouser ou même d'approcher les femmes de Loubou, sous peine d'attirer sur eux et sur tout le pays la vindicte des génies. Tous les sages de Diosso et de Loubou présentent ce changement de lieu de sépulture royale comme l'événement le plus marquant ainsi que le plus significatif de cette période de mutation politique et le symbole des réformes apportées à la distribution du pouvoir. L'abbé PROYART fournit quelques éclaircissements sur l'époque à laquelle eut lieu ce changement de site de sépulture et partant l'apparition de la dynastie des *Kōde*, en relatant le conflit qui opposa en 1773 Diosso et Loandjili qui revendiquaient respectivement le privilège d'enterrer dans leur sol la dépouille du roi. A cette date, la modification de la coutume funéraire n'était pas encore définitivement admise par les gens de Loandjili : « *Le roi actuel de Loango n'a été élu qu'après un interrègne de sept ans et son prédécesseur qui est mort en 1766, n'est pas encore enterré. Ce délai a été occasionné par une contestation survenue entre les bourgeois de Loango qui prétendent que le prince doit être enterré dans sa capitale et ceux de Loanguili, lieu ordinaire de la sépulture des rois, qui ne veulent pas faire cession de leur privilège* ».

WALCKNAER rapporte que : « *les cérémonies qui s'observent aux funérailles des rois ne diffèrent de l'usage populaire que par trois circonstances remarquables* :

1. *On construit sous terre une voûte en forme de caveau, sous laquelle on place le corps dans ses plus riches habits, assis sur une sellette de bois, avec quantité de meubles et d'ustensiles autour de lui.*
2. *On arrange au long des murs, de petites statues de bois et de terre rouge, qui représentent les dieux domestiques et les officiers du roi mort.*
3. *On met en partie dans le même lieu, et dans un caveau voisin, les corps d'un grand nombre d'esclaves qu'on ne manque point de sacrifier pour le service du roi dans un autre monde, et pour y rendre témoignage de la conduite qu'il a tenue pendant sa vie* ».

A partir d'une époque lointaine et indéterminée, l'inhumation du *Malwā:gu* et des *Fumu* valeureux fut effectuée non loin de l'actuel village de Bas-Kouïlou, en un lieu dénommé Tchibangabanga, tandis que les funérailles officielles se déroulaient à Tchimpundji, où étaient enterrés un tronc de bananier symbolisant

le corps du souverain ou du prince, des fragments d'ongles, de peau et des cheveux du défunt. L'origine de cette caractéristique rituelle est constituée, selon les notables de Loubou, par un événement très ancien, qui souligne particulièrement l'influence de la parole sur les institutions sociales et la pérennité de ses effets... « il y a fort longtemps, un *Fumu* de Loandjili fut atteint de la lèpre. Son état s'étant aggravé, les plaies du malade se multiplièrent et empirèrent à tel point que ses parents, indisposés par l'odeur qui en émanait, décidèrent de se débarrasser de lui. L'oncle maternel du moribond, roula celui-ci, inconscient, dans des nattes liées à une perche et ordonna à deux hommes du clan d'aller le jeter à la mer, en leur recommandant d'affirmer à tous les curieux qu'il s'agissait d'un cadavre déjà en voie de décomposition. S'étant arrêtés en chemin à Loubou, pour se désaltérer, les porteurs furent questionnés par le chef de village sur la nature de ce qu'ils transportaient. Ils lui expliquaient le but de leur voyage lorsqu'une voix s'éleva soudain du colis et les interrompit : « *mphani ma:si inwa* » : « donnez-moi de l'eau à boire ». S'étant approché, le *Fumu bwa:la* (chef de village) s'aperçut que le malheureux pestiféré vivait encore. Interrogé, ce dernier rassembla ce qu'il lui restait de force pour raconter son histoire. Le chef de Loubou fut indigné et déclara que le *Nkisi si Māmboma si Lubu* manifesterait sa colère si l'on jetait le *Fumu* à la mer. Il ordonna derechef qu'on le laissât sur place et qu'on l'enterrât décemment après sa mort. Avant de trépasser, le lépreux maudit les siens et interdit solennellement qu'on inhume à l'avenir les *Fumu* dans cette terre ».

Les deux clans nobles de Loubou, *Māmboma si Lubu* et *Ngāga Mpundji* dont les *Bakisi basi* (porteurs des mêmes noms) sont respectivement considérés comme mari et femme, jouent un rôle prépondérant dans le cérémonial qui entoure l'enterrement symbolique à *Tchimpundji*.

La demande d'inhumation d'un prince dans la terre de Loubou est tout d'abord adressée au *Malwā:gu* par un parent du mort. S'il obtient l'approbation royale, le quémandeur, accompagné d'un notable, se rend secrètement chez le chef du clan *Ngāga Mpundji* qui le soumet à un interrogatoire précis et détaillé sur la généalogie du défunt, avant d'exiger des présents dont la nature et le nombre sont définis par la tradition :

- un esclave ;
- un ballot de 100 à 150 pagnes de raphia ;
- douze torches de résine d'okoumé (sing. *mwindā mphaka*) ;
- une grande quantité de vin de palme (*nsāmba*) et de vin de palmier-raphia ou vin de bambou (*ntōbi*).

Le représentant du clan *Ngāga Mpundji* (*Māgāga Mpundji*) prévient le chef du clan *Māmboma si Lubu* qui convoque alors les habitants du village en tapant sur un *nkhoko* et avertit la population de la date de l'enterrement.

Chacun s'abstiendra de toute relation sexuelle plusieurs jours avant l'enterrement, car « il importe de ne pas mécontenter les *Bakisi basi* ». Cette explication qui nous fut donnée par tous les informateurs n'illustre certes pas toute la signification sémantique de ce tabou sexuel mais souligne la participation des génies tutélaires à cet événement, et par là même l'étroite imbrication du politique et du religieux.

Le cadavre du roi (*nthotila*) ayant été préalablement enveloppé dans des nattes et enterré à *Tchibanga banga* (lieu situé entre Tchissanga et Bas-Kouïlou), le cercueil (*tchiefe*) construit en bois de *nlōba* (cf. annexe III) et préparé sur le lieu du décès, est lesté de pierres enveloppées dans des nattes et constituant le corps fictif du défunt. Les ongles (*bigōgolo*) et les cheveux (*milen:dji*), contenant la force vitale (*phādu*) du roi, soigneusement enfermés dans une pièce de raphia, sont placés auprès de l'extrémité de l'emballage représentant la tête du mort.

PROYART, qui ne fait pas mention de l'inhumation à Tchibangabanga, note que le « mort ingurgite tout l'alcool que son corps peut contenir », avant de décrire le cercueil : « monté sur roues, il avait la forme d'une maison à étages que dominait un clocher surmonté d'une croix. Des dessins d'actualité en couleur ornaient les parois de ce monumental sarcophage... ».

Des hommes sont attelés au char funèbre qui se dirige vers le lieu de l'inhumation, par des chemins soigneusement aplanis pour la circonstance (selon PROYART, pour les morts particulièrement illustres on en perce neuf, de trente à quarante pieds chacun, à travers la campagne). Les *Fumu* et les *Fumu si* de Diosso, ainsi que les délégations venues de toutes les provinces, forment un bruyant cortège : certains battent du tambour en marchant, entourés et suivis par de nombreux danseurs ; tous chantent et pleurent en brandissant des gourdins. Le cortège arrive à la limite des terres de Diosso, dans la plaine de *Nthādu Mbulu*



PH. 22. — Simulacre de combat à Loubou, lors de l'enterrement d'un *Fumu* (cliché Makosso TCHIAPI).



PH. 23. — Décoration du *mwā :za* de Diosso.

(plaine du chacal) accueilli par une troupe de guerriers de Loubou commandés par le *Māgāga Mpundji* (1) (dont le corps est noirci au charbon de bois), par lesquels il est accompagné jusqu'en un lieu nommé *Mpāgu*, où les attend la foule des gens de Loubou armés de bâtons, qui se groupent aussitôt derrière le *Māgāga Mpundji*. Les deux troupes s'immobilisent, le silence se fait, l'atmosphère s'alourdit... *Māgāga Mpundji* s'avance et interroge les chefs du convoi mortuaire à haute et intelligible voix, sur le nom du défunt, les conditions de sa mort, les faits marquants de son existence, le nombre de ses enfants... enfin l'ultime question déclenche l'affrontement entre les deux parties : « qui veut partir avec lui ? » ; sous l'assaut furieux des gens de Loubou, les arrivants de Diosso s'écartent du cercueil et refluent en désordre. Les blessés s'écroulent ou battent en retraite ; les morts ne sont pas rares au cours de cet engagement, qui pour être rituel, n'en est pas moins violent. Après l'inévitable dérouté des *Fumu* de Diosso, le cercueil est amené à Tchimpundji, où *Māmboma si Lubu*, dont le corps est maquillé au kaolin, dirige l'enterrement du tronc de bananier et des débris humains.

Le même jour, aura lieu le partage des présents apportés par le clan du défunt : le *nsāmba* et le *ntōbi* seront bus par l'ensemble de la population ; *Māgāga Mpundji* reçoit les pagnes et six torches de résine ; *Māmboma si Lubu* a droit à l'esclave et aux six autres torches.

A la lumière de nombreux renseignements à caractère historique qui révèlent la brutale limitation apportée au pouvoir des princes par les *Fumu si*, le déroulement de l'enterrement royal paraît recréer le désordre initial, l'anarchie qui pesa sur le pays pendant la période séparant la mort du dernier des *Buvādj* et la sacralisation de *Nōbo Sinda*. Ces affrontements sanglants, qui marquent l'enterrement de tout *Ngāga Mvumba* ou *Malwā:gu*, annoncent la dangereuse période de l'interrègne ; réactualisant le scandaleux désordre qui caractérise toute société dépourvue de conservateur et de gardien de l'Ordre, ils constituent un appel au renouvellement de la royauté, comparable en cela aux déprédations commises aux îles Sandwich par la foule qui vient d'apprendre la mort du roi, ou à l'invasion, aux îles Fidji, de la capitale par les tribus, en cette même circonstance.

Le délaissement du site de Loandjili et l'établissement du cimetière royal sur la terre de Loubou constituent le rappel le plus spectaculaire des modifications qu'apportèrent les contestataires locaux à l'ordre antérieurement établi par les *Fumu*. Ces derniers, contraints de combattre, lors de cette lutte rituelle, pour remplir l'obligation qui leur fut jadis imposée d'enterrer désormais leurs morts prestigieux dans la terre de Loubou (obligation qui représente et rappelle en l'occurrence tous les autres changements et interdits auxquels ils se virent assujettis), manifestent ainsi leur « allégeance » à l'ordre nouveau.

De plus, la substitution d'un tronc de bananier au cadavre, la scission des obsèques royales en deux phases effectuées séparément en deux endroits différents, évoquent pour tous les esprits un événement jugé significatif de la mentalité et du comportement des princes, tout en rappelant solennellement que seuls les défauts et les abus de ces derniers furent à l'origine d'un conflit dont ils devaient sortir politiquement diminués. Ainsi s'affirme l'ambiguïté du statut et de la fonction du *Fumu* qui est réprouvé pour ses abus, combattu, dépouillé d'une partie de sa puissance, mais maintenu au pouvoir. La judicieuse prise en considération par les *Fumu si* et leur utilisation d'un fait réel ou imaginaire aussi anodin que le dernier souhait d'un prince lépreux abandonné par les siens, deviennent le facteur dynamique de consolidation du système politique lors de chaque inhumation royale ou princière dans la terre de Loubou, qui consacre le prestige de ceux auxquels elle est accordée tout en obligeant les *Fumu* à manifester leur acceptation (sinon leur « attachement ») à une organisation sociale dont ils ne sont plus les maîtres exclusifs, mais dont ils deviennent les défenseurs au cours du combat rituel qui précède les funérailles.

(1) L'appellation *Māgāga Mpundji* (ainsi que toutes les dénominations des fonctions de dignitaires) est à la fois un titre et un nom pour celui qu'elle désigne, et peut donc être précédé ou non d'un article défini.

La *mbembo* est une danse effectuée à la mort du roi ou d'un prince, au cours de laquelle hommes et femmes retroussent leurs pagnes, évoluent en se livrant aux mimiques les plus suggestives et en chantant des refrains dont la verdeur va à l'encontre d'une traditionnelle exigence de pudeur.

*Eeeh! Abu 'ntalāga Bwali 'nkwendowe
Ndje kuvata 'nkala, ve:ka yinkala mphinda ?
Ndje kula:la ne:no, ve:ka yinnu:ku ne:no ?*

Eeeh! En ce moment tu regardes Bwali (le royaume) s'en aller (mourir).
Tu n'a pas semé dans le sillon, comment posséderais-tu un sillon d'arachides ?
Tu n'a pas forniqué, comment porterais-tu l'odeur du vagin ?

*Ne:no ve:ka vi bibofo (1) ? 'Nsutu na:ku
uvā:ga ne:no bibofwe aya ya!
Ne:no waki budafi. 'Nsutu na:ku uvāga
ne:no budafi aya ya!...*

Le vagin a-t-il des *bibofo* (1) ? c'est cette verge-ci qui a causé au vagin des sécrétions vaginales!...
Le vagin secrète. C'est cette verge-ci qui fait secréter le vagin...

*'Nsutu 'neni, buke mwinda mphaka ;
tchikolo tchineni buke tchikolo tchinzau.
'Nsutu neni buke bwim:ba bunzau.*

La verge est grosse comme une torche de résine ;
le clitoris est gros comme celui d'un éléphant.
La verge est grosse comme la trompe d'un éléphant.
Etc.

La transgression des usages et des tabous qui accompagne tout événement extraordinaire comme la mort d'un prince ou la naissance de jumeaux, recrée, mime, évoque le chaos qui précéda la fondation de l'ordre social. Elle constitue par son « absurdité » délibérée un appel à l'ordre, une attente de la clarté organisatrice, de la norme.

L'exubérance et les excès des transports collectifs qui caractérisent cette « fête mortuaire », constituent une « décharge d'activité », selon la formule de R. CAILLOIS, consécutive à une longue période d'ordre pendant laquelle le sacré s'est manifesté de manière essentiellement négative, par des interdits et des restrictions ; ils éliminent les « toxines » accumulées par l'organisme social pendant la vie ordinaire, constituant ainsi un véritable processus de recréation de l'ordre.

(1) Terme qualifiant les poussières ou sécrétions lacrimales encombrant les yeux après un long sommeil ; il est employé ici à la place du mot *budafi* (sécrétions vaginales).

LES 27 CLANS PRIMORDIAUX DE DIOSSO

L'importance des structures claniques dans l'organisation politique ainsi que l'étroitesse de l'imbrication du pouvoir et du sacré sont mis en évidence par le rôle politique des 27 clans *Nkō:go*, dont les ancêtres furent les premiers habitants de Bwali, et auxquels nous avons précédemment fait plusieurs fois allusion.

Le nom de *Nkō:go*, attribué à ces clans, proviendrait, selon M^r *Oliveira*, important notable de ce village, soit de la proximité du fleuve Congo de leur ancienne zone d'habitat, soit du désir de marquer éloquemment leur appartenance originelle au royaume de Kongo. Il peut s'agir aussi d'un terme de prestige signifiant la puissance de ceux qui le portent, indépendamment de toute référence politique ou géographique ; *Nkō:go*... ! C'est par ce nom que s'annonce fièrement chaque membre de l'un des 27 clans, à son arrivée dans une assemblée.

Selon tous les renseignements recueillis entre Diosso et Kakamoëka, ces clans, qui forment un groupement dont les facteurs d'homogénéité ne sont plus connus avec précision, jouèrent un rôle primordial dans la rupture dynastique subie par le royaume à l'époque de *Nōbo Sinda*.

Très tôt s'est imposée l'importance historique de ces clans, dont certains se sont éteints et ne survivent plus que dans l'esprit de quelques vieillards. C'est avec beaucoup de difficultés et à l'issue de nombreuses réunions des habitants les plus âgés de Diosso, qu'il a été possible de découvrir les dénominations et les emblèmes de ces clans. Notons que la supériorité des femmes en matière de connaissance de la tradition s'est particulièrement révélée pendant cette partie de l'enquête. Tous les représentants des clans *Nkō:go* affirment être venus de « chez *Bun:zi* », dans la région de Moanda, d'une manière beaucoup plus fréquente et affirmative qu'ils ne le font de leur départ de Kongo Dia Nthotila, et soulignent l'étroitesse des rapports qu'ils entretenirent de tout temps avec le *Nthomi Bun:zi*. Leur première région d'installation dans les limites du royaume fut celle de mpili (*Mphili* = vipère) qui doit son nom à l'abondance des vipères qui caractérise cette plaine marécageuse et insalubre, que recouvrent, particulièrement en saison

des pluies, des nuages de moustiques. Ils ne restèrent que peu de temps en cet endroit et allèrent se fixer à Boukouli Boali (1) (orthographe IGN), situé à quelques kilomètres de la côte, où ils vécurent plusieurs années. Mais comme à Mpili, ils y subirent l'inconvénient de l'éloignement de la mer, c'est pourquoi ils se déplacèrent une dernière fois pour occuper le site de l'actuel Diosso « d'où l'approvisionnement en poisson est plus aisé ». Cet avantage relatif à la pêche, ainsi que la pureté de l'eau de la source de Matombe, sont encore aujourd'hui le plus couramment invoqués par les gens de Diosso pour expliquer ce rapprochement de la côte et le choix de l'emplacement où fut fondé le village. DEGRANDPRÉ ne manque d'ailleurs pas d'invoquer, à titre d'hypothèse, ces deux raisons qui, selon lui, déterminèrent le fondateur du royaume de Loango à s'installer à Diosso : « *en effet tout a dû le décider de préférence pour cet endroit, la situation en est admirable, le terrain extrêmement fertile, l'eau y est excellente ; la ville n'est qu'à une lieue du bord de la mer, circonstance qui ne devait pas alors influencer sur la prospérité de cet état, autant qu'elle l'a pu faire depuis, lorsque le commerce des Européens est venu étendre ses relations avec la côte, mais qui néanmoins devait entrer dans les motifs qui l'ont porté à choisir ce séjour, n'eut-ce été que pour se procurer plus facilement par la pêche, des subsistances assez communément rares, dans le moment d'une invasion ou dans l'établissement d'un pays neuf* ».

LES CLANS NKŌ:GO

NOM DU CLAN (<i>Nzila</i>)	EMBLÈME DU CLAN (<i>Nvila</i>)	NOM DU CLAN (<i>Nzila</i>)	EMBLEME DU CLAN (<i>Nvila</i>)
Tchiali... [<i>Nziuka ndjili</i>]	Perdrix (<i>ngwali</i>)	Kaï <i>Nkendjila</i>	—
Lunpun:zu [<i>Pun:zu nzin:ga</i>] .	—	(<i>Nkō:go</i>) Tchimpwatufi	Chimpanzé (<i>Nziku</i>)
Tchintiniā:bi	—	Bulolo	—
<i>Tchikoka</i> tchimbéli	—	Mphazwā:gu	—
Tchingō:bi	—	Tchibello	Antilope (<i>Nkhabī</i>)
<i>Silu</i> tchitalayi:lu	—	(<i>Ntchiendji</i>) Sabi	—
Tchisāga	—	Tchiniā:bi Nkhasi	—
Nzimbu tchiyendji (également appe- lé Nzimbu <i>tchiko:ko</i>)	—	Tchinzolwā:gu (<i>Matala</i>)	—
Tchimani (<i>Mbula Ntchita</i>)	Iguane (<i>Mbādi</i>)	Mphingu	Gazelle (<i>Ncese</i>)
Tchivutu Mani	—	Tchilolo <i>Nlōfo</i>	—
(Mata) <i>Tchiniā:bi Nkhafi</i>	—	Bwiya Sāgulufutu	Perroquet (' <i>Nkusu</i>)
<i>Lusun:zi i Niā:bi</i>	Cabri (<i>Nkhō:bo</i>)	Tchisusu (<i>Tchimbembo</i>)	?
Tchintisi (<i>Mantchendende</i>)	—	Tchisoso	Antilope cheval (<i>Mvuli</i>)
		<i>Mboma</i> Lwā:gu	Crocodile (<i>Tchimbolo</i>)

- Les éléments de chaque nom sont disposés dans l'ordre de la dénomination solennelle du clan.
- Le mot placé entre parenthèses n'est pas mentionné dans la désignation courante du clan.
- Le nom du *Nkisi si* est en italique ; il est placé entre crochets lorsqu'il n'est pas inclus dans l'appellation du *nkā:da*.
- Le terme en romain est le nom du sanctuaire.
- Les noms de clan constitués par un seul terme désignent conjointement le *Nkisi si* et le *tchibila*.

Les clans *Nkō:go*, dont l'homogénéité ne s'affirme que dans leur rôle de « contrepoids » à la puissance des princes, s'amalgamèrent en un ensemble cohérent et puissant suivant l'ordre chronologique de leurs installations respectives sur le site de Bwali, qui se succédèrent à une époque indéterminée. Les premiers arrivés distribuèrent la terre aux suivants et acquirent aussitôt une prééminence politique dont le prestige subsiste aujourd'hui.

(1) Orthographe phonétique : Bukuli Bwali.

La parenté inter-clanique groupe plusieurs de ces clans en unités exogamiques qui n'ont été que laborieusement et incomplètement identifiées :

{ <i>Tchintisi</i>	{ <i>Kaï Kendjila</i>	{ <i>Kaï i</i>
{ <i>Sabi</i>	{ <i>Silu tchitalayilu</i>	{ <i>Silu</i> (1)
{ <i>Tchimpwatufi</i>	{ <i>Lusun:zi i Niā:bi</i>	
{ <i>Bwiyi Sāgulufutu</i>	{ <i>Nzimbu tchiyendji</i>	
{ <i>Lumpun:zu</i>	(<i>tchikoko</i>)	
{ <i>Mphingu</i>	{ <i>Tchimaṇi</i>	
{ <i>Tchisoso</i>	{ <i>Tchintiniā:bi</i>	

Il n'est pas sans importance de noter que la répartition des charges politiques parmi les clans *Nkō:go* ne répond pas obligatoirement à l'exigence d'homogénéité d'un groupe de parenté inter-clanique. En effet, les chefs des différents clans d'une même communauté créée par la *mbutana* (parenté), peuvent être traditionnellement investis de charges politiques dont l'exercice les sépare ou même les oppose : ainsi, le chef du clan *Tchisoso*, chargé de surveiller et de contrôler la bonne application des décisions royales, se trouve fréquemment en conflit, au cours des délibérations de justice, avec son « parent », chef du clan *Mphingu*, porte-parole et défenseur officiel des clans de Diosso dont il représente les intérêts, face aux exactions des *Fumu*. De même, lorsque l'entité formée par des clans possédant des fonctions politico-religieuses identiques inclut la totalité d'une unité de parenté inter-clanique, des clans dotés des mêmes attributions, mais dépendants d'autres groupes de parenté et d'intérêt s'y ajoutent, empêchant l'unité formée par plusieurs clans de s'ériger en « fief » par la coïncidence exclusive de la parenté et du politique :

Ex. : — la fécondité des femmes de Bwali, comme celle de la mer, dépend des invocations effectuées par les *bithomi* de trois clans :

Lusun:zi i Niā:bi } unité exogamique formée par le *mbutana*
Nzimbu tchiyendji }
 +
Tchimaṇi

— certains chefs, qui acquièrent une position de prééminence parmi les clans *Nkō:go* « par les qualités d'énergie et d'organisation » dont firent preuve leurs ancêtres, plutôt que par le rang occupé par ces derniers dans la succession des arrivées à Bwali, organisent les cérémonies du sacre royal, les enterrements de notables, entonnent les premières paroles des déclamations politiques d'investiture, et escortent les caravanes d'offrandes envoyées au sanctuaire de *Bun:zi...* « Ce sont les chefs du protocole » nous déclara une personnalité gouvernementale originaire de Diosso, dans un ultime effort pédagogique à notre égard. Ce sont les clans :

Tchintisi }
Tchimpwatufi } Unité exogamique
Sabi }
 +
Kaï i Silu } qui est formé de *Kaï Kendjila*
Silu tchitalayilu

(1) Comme nous l'avons vu précédemment, les clans *Kaï Kendjila* et *Silu tchitalayilu* se sont groupés et ne forment plus qu'un seul clan : *Kaï i Silu*.

Ce principe de division, source d'antagonismes et de conflits, est également discernable au niveau des rapports de l'ensemble des clans *Nkō:go* et du roi : en sus des rivalités naturelles qui, dans toute société centralisée et hiérarchisée où richesses, privilèges et prestige correspondent à la distribution du pouvoir, opposent les divers clans ou factions briguant une charge de dignitaire, le double jeu politique pratiqué par certains clans officiellement dotés d'un statut politico-religieux leur donnant droit et obligation d'informer le roi des faits et gestes d'autrui, maintient une faille permanente dans l'unité des clans *Nkō:go* dont les inter-relations, principalement déterminées par la course au pouvoir, sont empreintes de suspicion et d'équivoque :

(a) Les *badunga* (masques) sont possédés et portés par les chefs de certains de ces clans. En dépit du soin qu'apportent ces titulaires à conserver l'anonymat, chacun sait aujourd'hui que le clan *Bwiya Sāgulufutu* possède traditionnellement l'un de ces masques. Les clans détenteurs de *badunga*, qui contrôlent les accusations relatives aux délits rituels, utilisent volontiers leur pouvoir coercitif et répressif à l'encontre de leurs rivaux politiques.

(b) Représentant et porte-parole officiel des clans *Nkō:go* auprès du roi, le *Ngala Mbembo* (1) maintient des contacts permanents avec ce dernier, l'avertit des rumeurs séditeuses, des critiques colportées contre lui et dénonce ceux qui les fomentent. Son appartenance à l'entité constituée par les clans primordiaux de Diosso en fait un informateur politique de premier plan, susceptible d'orienter ou de doser ses informations à son gré, que le roi s'applique à ménager et ne manque pas de récompenser chaque fois qu'il se doit. L'équivoque de sa position politique réside dans le double jeu dicté par ses intérêts particuliers, qu'il pratique entre le pouvoir royal et les clans *Nkō:go*.

Escorté par les chefs de clans *Nkō:go*, le *Ngala Mbembo* expose au roi les décisions prises à l'issue du *Mfundu tchibokuta* (réunion des 27 clans), avertit celui-ci, s'il y a lieu, de sa défaveur et de la nécessité d'abandonner le pouvoir ; les raisons de son renvoi sont publiquement exposées au roi qui doit écouter la liste complète des griefs nourris à son encontre par les mécontents ; à la nuit tombante, dirigée par le *Ngala Mbembo*, une petite troupe de jeunes gens, dont chacun ne porte pour tout vêtement que le *tchibati* (pagne court passant entre les jambes dont les guerriers se ceignent la taille), entourent silencieusement la demeure royale, en se dissimulant dans les bosquets avoisinants : tandis que le *ndun:gu* résonne, le *Ngala Mbembo*, s'adressant au roi, clame le mécontentement populaire dans une longue et mordante péroraison à la fin de laquelle tous les membres de la troupe se livrent à un chahut effréné, entrechoquant divers objets, imitant des cris d'animaux, criant insultes et moqueries à l'adresse du roi sur la case duquel ils lancent même quelques fruits pourris.

Si le roi déposé tente quelques manœuvres pour conserver le pouvoir, le *Ngala Mbembo* lui porte, en guise d'ultime avertissement, un *ntheti* rempli d'excréments...

De même que la limaille de fer révèle le champ magnétique, la période de l'interrègne, qui peut durer plusieurs années, et au cours de laquelle le *Māmboma tchilwā:gu* exerce le pouvoir, dévoile les différentes lignes de force politique qui s'affrontent pour imposer leur « candidat » à la succession, la dynamisation de l'ensemble des influences potentielles susceptibles de déterminer le choix du souverain. Dans la préparation et le déroulement du *Mfundu tchibokuta* (assemblée des 27 clans pour l'élection du roi) réside la mise en marche du mécanisme des institutions dans la course au pouvoir. Lors de cette assemblée les chefs de clans ne doivent légalement tenir compte dans leurs délibérations que de la rumeur de l'opinion publique (*kusunga*) animée par les devins et les prêtres les plus puissants ; l'avis du *Nthomi Bun:zi* validera le choix effectué par le *Mfundu tchibokuta*.

Luttes d'influences, tractations et pressions diverses s'effectuent entre les *Fumu* suffisamment puissants pour être souhaités au pouvoir par la rumeur publique (*kusunga*), qui cherchent à s'évincer

(1) *Ngala* : excréments, déjections
Mbembo : voix.

mutuellement... L'accusation de sorcellerie constitue le plus sûr moyen d'éviction d'un rival dangereux. Par la conclusion d'un accord secret avec certains clans *Nkō:go*, un *Fumu* peut exercer une pression à son avantage sur les délibérations de l'assemblée électorale, moyennant la promesse d'avantageuses contre parties (dons en nature, attribution de charges de dignitaires). Les participants au *Mfundu tchibokuta* sont donc divisés en factions antagonistes composées de clans alliés ou parents. Chacune de ces « unités électorales » est secouée et parfois rompue par les affrontements d'une répartition anticipée du pouvoir entre les différents chefs de clans ayant accordé leur soutien à un même *Fumu*.

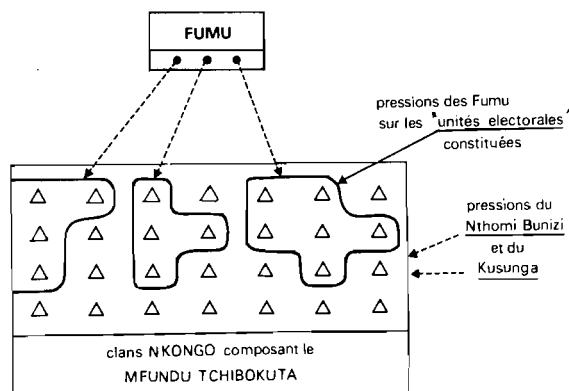


FIG. 4. — Lignes de force politiques, tractations préélectorales.

Deux niveaux conflictuels sont donc mis en évidence :

- les antagonismes latents résultant de la division des forces politiques dont dépend l'équilibre du système ;
- les rivalités dynamiques qui caractérisent la course au pouvoir, entre deux règnes.

Une déclamation riche d'images et de comparaisons propres à rappeler aux *Fumu* et aux chefs venus de l'intérieur la légitimité et l'ancienneté de la prééminence de Bwali sur l'ensemble du royaume, est effectuée par le *Māmboma tchilwā:gu* devant un grand nombre de notables et de dignitaires réunis pour le règlement d'une affaire importante et notamment pour le sacre du *Ngāga Mvumba*. Cette apologie générale de Bwali et de l'équilibre « constitutionnel » qui y est réalisé, se caractérise en première analyse par l'enchevêtrement de plusieurs thèmes exaltant successivement ou conjointement selon les multiples significations attribuables à certaines images, le peuple Vili, le site de Bwali, les 27 clans *Nkō:go*, l'autorité du *Māmboma tchilwā:gu*, la puissance du roi...

Le *Māmboma tchilwā:gu* se tient sous le hangar à palabres (*mwā:za*) décoré de feuilles de palmiers débarrassées de leurs nervures centrales, suspendues en guirlandes (*malembalemba*), et entouré par plusieurs rangs de notables venus des principaux villages, des provinces de Māmpili et Loandjili, de dignitaires et du *Fumu si* des provinces intérieures. Tout au long du discours, des centaines de mains battent en cadence, dans un cliquetis de bracelets (*milun:ga*), un rythme syncopé, lent et monotone, marque d'allégeance et de respect : deux coups brefs séparés de deux autres battements par un intervalle de deux secondes et ainsi de suite... En arrière fond sonore, résonnent sur un rythme plus rapide la longue caisse du *ndun:gu* et l'armature métallique du *ngō:dji*.

Kāga mbe:ti, ngumbi mbe:ti, mēlā:ba mēlā:bakana i tchivili. Manthokō:go nzo mu:tu bakunkwetchikila:ga mphen:go miteti i tchivili mvipa. Tchinvuendende tchinkasu tchakənuila bavili monio. Mavuā:da mavuā:dakana munthunga sinkwekəsi. Bā:du limphu 'Nkrro:tu bwi:nu luzala lusa 'nkrro:tu kutā:gu. Tchisoso nkhamba mpingu. Tchinzā:za tchimataku tchiminguina Kō:de (i) i Nkhata.

Lukuta ntchien:do tchivua:ta mibatī ; nzebezebe ne:no ubuta bifula, kati kuyezebekənā:ga mbō:go bā:tu kuyetō:bi i nkhōbā:di Nkō:go u sungumisi fa nthā:dji. Tchikulu tchinkun:gu tchinkulukā:ga mbun:gu bikulu ; bukoyi bu nthāgu ndikiti bwā:ga kulia ngasi kukutchika nkā:di 'nvutuvutu Nkhaka si lukatu bakāguila madō:go wo 'nu:ku wusiesia:li.

Mākuba bunə kukubəmina, mənama bunə kunamənina ; mphundji nzau bunə kulāguəmina ; mā:ba kuduma matadi ; munu kumā:ga mē:no ; nzala ufwa yintchie:to mpheni fwa yilibakala.

Tchisina tchibā:ba ngāga Nzā:mbi. Tchiosoko tchivā:ga Nzā:mbi tchikeyisinā:di tchikā:bu sina Nzā:mbi sie tchivā:ga ko. Fa:fa fa fakala nvā:dji u vā:ga Bakisi u vā:ga bā:tu. Tchifula butoto mu:tu u kekutobula ba:na basusu mē:so. Mavun:gu ukula miō:ko ulābukula bosə be:ti tchihekō:go tchikepa:pa. Beno bā:ta, bəma:ma 'nvila zumbu 'nvila za:ba yituba isi:ta liakəlio.

« *Kāga* mbe :ti, ngumbi mbeti, mālā :ba mālā :bakana i tchivili ».

Kube :ta : se poser sur, dominer, saccager.

mu :tu : la personne.

Kulā :bakana : s'étendre.

Tchivili : le pays Vili et, par extension, tout le royaume et les ethnies qu'il contient.

Kāga (se prononce isolément : Nkāga) : pintade huppée du Gabon.

Ngumbi : francolin à gorge rouge.

« La pintade et le francolin s'imposent et dominent comme le pouvoir (de Bwali) s'étend sur le royaume ».

L'étendue survolée par ces deux oiseaux, qui se perchent habituellement sur les sanctuaires et constituent les emblèmes de nombreux clans, est comparée au royaume des Bavili (*tchivili*), et le chef *Tchitembo* de préciser : « Les Vili... cela signifie aussi toutes les autres races du royaume... De toute façon, le *Malwā:gu* est toujours Vili, et c'est nous, à Diosso, qui les nommons ». Cette assertion de *Tchitembo* (1), ainsi que les informations recueillies à ce sujet, contredisent DEGRANDPRÉ qui affirme : « *Le trône de Loango est électif, mais il ne peut être occupé que par un prince né, et ce prince peut être choisi non seulement parmi tous ceux du royaume, mais encore parmi ceux de tous les autres états tributaires : il suffit d'être prince né dans un des royaumes relevant de celui de Loango pour être éligible* ».

Il est certain que le corps du royaume se disloqua au cours d'une dégénérescence longue et continue de l'autorité de Diosso, à la faveur de laquelle plusieurs provinces jouissaient déjà à l'époque de DEGRANDPRÉ d'une autonomie leur permettant de s'arroger la qualité d'entité indépendante (ou déterminant pour le moins l'observateur étranger à effectuer cette assimilation) et de se conduire comme telle ; aucun *Malwā:gu* ni *Ngāga Mvumba* ne fut cependant choisi ailleurs que dans la population Vili, car le corps électoral des 27 clans *Nkō:go*, animé par ses intérêts particuliers et régionaux, subissant la pression des princes et des notables de Diosso, ne se laissa jamais imposer de prétendant par les branches Bayombe, Bakugni, ni même Bavili de l'intérieur (Tchikanou) des clans *Kōde* et *Nkhata*.

« *Manthokō:go nzo mu:tu bakunkwetchikilā:ga mphengo miteti i tchivili mvipa* ».

Thokō:go : le coin.

Manthoko:go nzo mu:tu : la personne qui est le coin de la maison (celle qui soutient le pilier).

Mphengo : traverses soutenant le fond du *ntheti* et servant aussi de cannes (*mphengo*) que l'on range dans un coin de la case.

Kwetchilā:ga : appuyer.

« Dans tout le royaume, ils appuient les traverses des paniers dans le coin de la maison » (*mot à mot* : contre le seigneur qui est semblable au coin de la maison). Certains membres du clan *Kōde* certifient qu'il n'est question ici que du *Malwā:gu*. *François Tchitembo*, qui est « chef de terre » de Diosso et appartient au clan *Tchimpwatufi* (cf. liste des clans *Nkō:go*), affirme avec virulence que le personnage dont la force morale et politique se trouve mise en évidence dans cette maxime n'est autre que le *Māmboma tchilwā:gu*. De ces deux opinions apparemment déterminées par des facteurs subjectifs et passionnels d'appartenance clanique, la seconde semble préférable ; en effet la position d'intermédiaire politique entre le clan royal et les clans *Nkō:go*, occupée par le *Māmboma tchilwā:gu*, peut seule justifier la définition imagée relatée ci-dessus. Le dignitaire en question est comparé au coin de la case dans lequel les femmes, ayant déchargé les produits qu'elles rapportent du champ ou du marché, rangent en les appuyant contre la cloison les traverses servant à renforcer l'armature et le fond de leur panier (*ntheti*)... Vers lui, en effet, convergent les litiges à régler, les rivalités politiques à trancher, les secrets à conserver... ou à utiliser, que symbolisent ces cannes (*mphengo*) servant de traverses.

(1) *Tchitembo* est chef de terre de Diosso ; la fonction de cette charge issue de l'administration coloniale, correspond à celles de chef de village et de juge coutumier.

La traduction littérale de la phrase met en évidence la particularité de cette évocation poétique dont l'un des termes voit son sens figuré contrarié et diminué par une explicitation délibérée : l'adjonction du substantif *mu :tu* et du préfixe *Ma* (signe de respectabilité précédant le titre d'une charge politique) estompe l'image constituée par les traverses appuyées dans un coin de la case et ne livre plus qu'une surprenante formule : « ils appuient les traverses des paniers contre la personne qui est le coin de la maison ». Cette forme d'expression permet d'évaluer l'habituelle faculté de passage du visible à l'invisible, de la réalité corporelle à l'image et au rêve, qui constitue la plus remarquable constante culturelle et psychologique des populations Kongo.

Les éléments architecturaux qui soutiennent le toit et forment un coin de la maison, ainsi que les notions de refuge et de secret qui ont trait à cette partie de l'habitation sont à rapprocher de la racine du mot *nthokō:go* et rappellent le rôle du *Māmboma tchilwā:gu* et des 27 clans primordiaux de Diosso : soutenir un édifice politique.

« Tchinvuendende tchinkasu tchakəvuila bavili monio ».

Tchinvuendende : sage, imposant, grand, riche, fécond.

Nkasu : colatier.

Kuvuila (Kuvui:la : payer) : espérer.

« Les Bavili espèrent la vie du grand et fécond colatier ».

Vie et fécondité sont dispensées par le colatier dont les fruits « réveillent l'esprit », « facilitent les mouvements ». Bwali, résidence des principales têtes politiques du Loango est comparée à cet arbre. Le mot *tchinvuendende* signifie à la fois sage, imposant, fécond, grand, riche, respectable... autant d'attributs implicitement reconnus à Bwali par l'emploi de ce terme.

Un autre sens peut cependant être prêté à cette phrase qui se traduit alors littéralement : « les Bavili vivants espèrent, ont confiance dans le grand et fécond colatier ». L'adjonction du terme *monio* peut en marquer un attribut plutôt que constituer un complément direct du verbe *kuvuila* (espérer, croire, attendre, avoir confiance) et marquer ainsi une distinction couramment opérée entre les humains vivant corporellement et spirituellement dans le monde physique, qui ont des desseins, des ambitions pour la satisfaction desquels ils se tournent vers Bwali, et les *bakulu*, désincarnés, « pâles », évoluant dans le *ni :mbi*. Les « êtres humains » sont les « *Bā :tu lumonio* » c'est-à-dire les « êtres humains vivants », les *bakulu* conservant après la mort le statut de personne (*mu :tu*) mais disparaissant dans l'obscur et équivoque clandestinité de l'au-delà, de l'invisible, dont il n'est jamais prudent de parler en public, sous peine d'augmenter les risques d'être un jour accusé de sorcellerie.

« Mavuā:da mavuā:dakana mu nthunga sinkwekasi ».

Kuvuā:dakana : dominer, s'étendre.

Sinkwekasi : les beaux-parents.

« Cette puissance s'étend de toutes parts, jusqu'aux aubergines de la belle-mère ».

La puissance de Bwali se fait sentir en tous les points du royaume ; elle n'est arrêtée par aucun interdit et s'étend même jusqu'aux cuisses de la belle-mère, transgressant ainsi, si elle le désire, les oppositions et les tabous les plus forts.

Le mot *nthunga* dénomme un légume très proche de la famille des solanacées traduisible par aubergine et par le nom duquel on mentionne, dans un langage elliptique, les cuisses de la belle-mère.

« Bā:du limphu 'nkrru:tu bwi:nu ».

Bā:du limphu : le fond du chapeau.

Bwi:nu : la forme, le style.

« Le fond du chapeau en est le maître du style ».

De même qu'au début de son travail, l'artisan donne une forme au fond d'une coiffure, qui en déterminera le style définitif, l'organisation politique de Bwali conditionne et modèle toutes les provinces.

« Luzala lusa 'nkrru:tu kutā:gu ».

Luzala : le doigt.

Lusa : l'auriculaire.

'Nkrru:tu : grand, le maître.

« L'auriculaire est le doigt que l'on compte en premier ».

L'importance de Bwali dans le royaume est ici comparée à celle de l'auriculaire parmi les doigts de la main. Ce doigt est en effet celui qui est compté en premier lors des dénombrements, énumérations et décomptes qui animent les délibérations de notables.

« Tchisōsō nkhōmba mphingu ».

Tchisōsō : l'index.

Mphingu : morceau de bois coupé.

Nkhōmba : le cadet.

« L'index est le cadet du bois coupé ».

Le clan *Tchisōsō*, dont le chef est chargé de diriger et de surveiller les décisions royales, ne peut agir sans en référer préalablement au chef du clan *Mphingu* (le bois coupé est le symbole de la décision irrévocable à laquelle on ne peut rien enlever ni retrancher), dépositaire et rapporteur de l'opinion des clans *Nkō:go*.

Cette définition illustre particulièrement la limitation qui fut imposée au pouvoir politique des *Fumu* ; il semble que ce double contrôle ait surtout été exercé sur les décisions royales à caractère judiciaire.

« Tchinzā:za tchimataku tchiminguina Kō:de (i) i Nkhata ».

Tchinzā:za : l'ondulation.

Tchimataku : les fesses, la croupe.

Kuminguina : créer une discorde, opposer, attiser la rivalité.

« L'ondulation de sa croupe attise la rivalité de Kō:de et de Nkhata ».

Le pouvoir et le prestige de Bwali sont comparés à la croupe ondulante et attirante d'une belle femme, pour la possession de laquelle s'opposent les deux branches du clan royal.

Cette allusion précise et imagée à l'attitude politique des *Fumu* exclut ceux-ci de la glorification de Bwali.

« Lukuta ntchien:do tchivua:ta mibati ».

Ntchien:do : poisson non identifié, armé de forts aiguillons dorsaux. Les informateurs le désignent en Français sous le surnom de « mâchoiron ».

Tchibati : pagne court, passant entre les jambes, revêtu par les guerriers et certains *singāga*.

Lukuta : l'autorité.

« L'autoritaire *ntchien:do* a revêtu le *tchibati* (ou *mbati*) ».

Ce poisson, réputé combatif représente Bwali ; il s'est ceint les reins du *tchibati*, étroite bande de tissu passant entre les jambes et enserrant la taille du guerrier.

Cette maxime rappelle l'autorité et la hardiesse au combat des gens de Bwali.

« Nzebezebe ne: no ubuta bifula, kati kuyezebə kənā: ga mbō: go bā: tu kuyetō: bi i nkhōbā: di Nkō: go u sungumisi fa nthā: dji ».

Kutuba : enfanter.

Nzebezebe : prestigieux.

Kutō: ba : chercher.

Mbō: go : la semence.

Bifula : toutes les sortes de qualités et de défauts, le bien comme le mal.

Kati : car

Kuyezebəke nā: ga : elle marchait d'une façon provocante.

Nthādji : siège du roi, trône ; par extension pouvoir et prestige.

Nkhōbā: di : son frère cadet.

Sungumisi : est assis ; terme respectueux.

Ne: no : le vagin.

« Ce prestigieux vagin a enfanté toutes les catégories d'individus (le Bien comme le Mal) car si 'elle' marchait d'une façon aussi provocante, c'est parce qu'elle cherchait la semence des hommes, et son frère cadet est assis au pouvoir ».

Bien que quelques notables voient un rapport entre cette allégorie et la descendance de *Nōbo Sinda*, il s'agit selon la plupart des informateurs d'une comparaison de la terre de Bwali avec une femme féconde et prolifique, mère de beaucoup d'enfants issus des nombreux pères séduits par ses appas.

La véracité de ces deux types de compréhension est en fait rapidement apparue. Bwali et *Nōbo Sinda* sont tous deux assimilés à la même féminité puissante dont les enfants, aux mérites nombreux et disparates, incarnent les divers ensembles claniques et champs de forces politiques qui s'affrontent pour le pouvoir.

Bien que considérée comme le cadet de *Nōbo Sinda* (*nkhōbā: di*), l'unité politique formée par les 27 clans *Nkō: go* détient le pouvoir : *kusunguma* est un terme cérémonieux signifiant le fait d'être installé dans des fonctions éminentes, assis au pouvoir (*kusunguma fa nthā- dji*) et peut être traduit par le verbe trôner,

« Tchikulu tchinkun: gu tchinkulukā: ga mbun: gu bikulu ».

Tchikulu : l'île, le banc de sable.

Tchinkun: gu : l'esprit critique, la discussion, le discours.

Nukula : rendre compte, descendre.

Mbun: gu : orphelin, être persécuté, brimé.

Bikulu : les îlots, les herbes.

Ce havre de sanction (discussion, esprit critique, nouvelles) vers lequel descendent (se réfugient) les gens brimés ».

Semblable à une île vers laquelle sont entraînés par le courant des îlots de débris végétaux et de papyrus, Bwali (représenté par les 27 clans *Nkō: go* et le *Māmboma tchilwā: gu*), lieu d'où sont prodiguées toutes les sanctions (*nkun: gu* : esprit critique entendu au sens large, incluant louanges et châtements), reçoit les critiques, plaintes et doléances d'innombrables plaignants venus de tous les coins du royaume.

« Bukoyi bu nthāgu ndikiti bwā: ga kulia ngasi kukutchika nkā: di 'nvutuvutu nkhaka si lukatu bākāguila mado: go wo 'nuku wusiesia: li ».

Bukoyi : lumineux.

Nthāgu : le soleil.

ndikiti bwā: ga : le sage.

Kukutchika : amasser.

Nkhaka si : pays des ancêtres.

Kukā: ga : attacher.

'*Nuku* : odeur.

Lukatu : nom d'une natte de raphia sur laquelle on mange.

'*Nvutuvutu* : vaste.

« Ce lumineux soleil de sagesse nous dit que si nous mangeons des noix de palme, il faut en amasser les noyaux. Le prestige de cette vaste terre des ancêtres est resté comme subsiste l'odeur sur la natte dans laquelle on a emballé des " barbillons " ». Conserver des témoignages permettant d'attester dans l'avenir des actes passés, ménager et respecter la fécondité de la nature et des hommes ; ne repousser personne, écouter, faire son profit des conseils et de l'expérience de chacun, indépendamment de son origine ethnique ou sociale, tels sont les préceptes contenus dans cette recommandation de sagesse politique. Aussi tenace que l'odeur subsistant dans la natte ayant contenu des « barbillons » (1) (*madō :go*), persiste et s'impose le prestige de cette vaste terre des ancêtres.

« Mākuba bunə kukubəmina, mənama bunəkunamənina mphundji nzau bunə kulāguəmina mā :ba kuduma matadi ; munu kumā :ga me :no ».

Kunama : coller, unir.

Mphundji nzau : défense d'éléphant.

Kulāgama : courber.

Mε :no, munu : dents, bouche.

Kumā :ga : briller, luire.

« Les dépositaires de cette sagesse sont unis pour toujours comme les amis intimes restent unis, de même que la défense de l'éléphant reste courbée ; si l'eau gronde c'est parce qu'il y a des rochers (dans le fond) ; la bouche ne brille que s'il y a des dents ».

Après avoir affirmé la nécessité de cohésion politique et morale entre les clans *Nkō :go*, le *Māmboma tchilwā :gu* réaffirme la gloire et la puissance de Bwali, lesquelles, loin d'être usurpées, sont légitimement dues à la sagesse des *Fumu si* de Diosso, de même que l'éclat de la bouche est dû aux dents qui la parent et le grondement de l'onde aux rochers qui affluent.

« Nzala ufwa yintchie :to mpheni fwa yilibakala ».

« L'homme sans femme meurt de faim comme la femme sans homme souffre d'être seule ».

C'est de nouveau la nécessaire union des clans de Bwali qui est ici mise en évidence. L'orateur compare l'indispensable unité des 27 clans dont chacun assure une fonction importante et dont l'ensemble forme le corps électoral à la complémentarité économique des époux dans la répartition des tâches.

« Tchisina tchibā :ba ngāga Nzā :mbi ».

Tchisina : le riche.

Tchibā :ba : le blanc.

« Le riche est le blanc, Dieu est celui qui soigne ».

Allusion est faite à l'importance économique des blancs, qu'il importe cependant de ne pas confondre avec les bienfaits de Dieu.

« Tchiosoko tchivā :ga Nzā :mbi tchikeyisinā :di tchikā :bu sina Nzā :mbi sie tchivā :ga ko. Fa :fa fa fakala nvā :dji uvā :ga Bakisi uvā :ga Bā-tu ».

Tchiosoko : toute chose.

Sina : souche.

Fa :fa : ici.

Fakala : réside.

Kuvā :ga : faire, créer.

(1) Poissons considérés comme étant particulièrement odorants.

« Toute chose créée par Dieu a une souche (un commencement). C'est ici que réside le créateur qui fit les *Bakisi* et les hommes ».

Bwali est donc non seulement considéré comme la terre des ancêtres, mais comme le lieu où *Nzā:mbi* créa les génies et les hommes. Le Révérend Père DENNETT signalait, à la fin du siècle dernier, la venue à Diosso de personnes désireuses de « rencontrer *Nzā:mbi* ».

« Tchifula butoto mu:tu u kekutobula ba:na basusu me:so ».

Tchifula butoto : fourmi-lion.

Susu : poulet.

« L'homme est comme le fourmi-lion qui perce les yeux des petits poulets ».

De même que cet insecte se projette vers le poulet dont il crève les yeux, l'homme s'attaque à plus gros que lui.

« Mavun:gu ukula mio:ko ulābukula bosə be:ti tchikekō:go tchikepa:pa ».

Ukula : long.

Mio:ko : bras.

Tchikepa:pa : loin.

Tchikekō:go tchikepa:pa : en n'importe quel lieu.

Kulābukula : atteindre.

« *Mavungu* qui a le bras long peut atteindre (convoquer) quiconque aussi loin qu'il soit, en n'importe quel lieu ».

Allusion à l'autorité du *Malwā:gu* (appelé ici *Mavungu*).

« Beno bəta:ta bəma:ma nvila zimbu nvila za:ba yituba isi:ta liakəlio ».

Yituba : j'ai parlé.

Isi:ta : je cesse.

« Vous, les pères et les mères dont je connais ou ne connais pas les titres et les emblèmes, je cesse de parler ».

Yituba signifie : j'ai parlé, j'ai exposé notre tradition et l'édifice des valeurs auxquelles nous nous référons pour trancher le débat qui va suivre...

La célébration de la grandeur de Diosso équivaut à celle des 27 clans *Nkō:go* dont la prééminence politique fit de ce village la capitale du Loango. La précision des images de cette déclamation dans laquelle humour et sarcasmes à l'égard des *Fumu* alternent avec la solennité la plus grande, illustre la lutte que se livrèrent les deux branches du clan royal pour accéder « au trône » (*fa nthā:dji*).

L'analyse dynamique du système politique du royaume et de ses fondements religieux révèle les principales causes des conflits qui opposent les individus et les factions lancés dans la course au pouvoir. La deuxième partie de cette étude présente une réflexion sur le concept de *Nkisi* qui introduit la notion de magie et la différenciation magie-sorcellerie, un examen des diverses méthodes magiques d'agression et de protection employées par les protagonistes, ainsi qu'une description des procédés d'invocation des principaux *Bakisi*, accompagnée d'une énumération des produits minéraux, végétaux, animaux et humains utilisés à cet effet.

DEUXIÈME PARTIE

LES BAKISI

Tout notable pressenti pour occuper une charge importante, après avoir évincé par de longues et complexes manœuvres politiques les autres prétendants au pouvoir, effectue une retraite dans le Mayombe auprès des meilleurs devins et sorciers, afin d'acquérir des protections contre les représailles par sorcellerie qui ne manqueront pas de lancer contre lui ses rivaux déconfits. L'ensemble de ces manipulations est traduit par l'expression *kuvā :da bilōgo* (faire des « fétiches ») et comporte deux processus magiques (le second appartenant plus spécifiquement au domaine de la sorcellerie) :

- I. — L'invocation des *Bakisi*.
- II. — L'acquisition de *mati* (1).

(1) Cf. chapitre consacré à cette notion (III^e partie).

Chapitre VIII

LES BAKISI

« Ces Ethiopiens appellent Moquisie tout ce en quoi réside, selon leur opinion, une vertu secrète et incompréhensible pour leur faire du bien ou du mal et pour découvrir les choses passées et futures. Je ne sais si l'on doit nommer cela idolâtrie puisque ces pauvres gens ne connaissent ni dieu ni diable : car s'ils attribuaient quelque sorte de divinité aux Moquisie ils leur rendraient un culte, ils croiraient en une autre vie et attendraient des peines et des récompenses, au lieu qu'ils s'en moquent et qu'ils n'entendent par Moquisie que les qualités occultes d'un sujet et des effets dont ils ne sauraient rendre raison, comme ce qui cause les maladies, la guérison, la mort, la pluie, les tempêtes et les orages » (DAPPER p. 355).

Par cette définition étonnamment précise, en dépit de généralités abusives et d'une paisible partialité, DAPPER fournit un apport effectif à la connaissance du *Nkisi*, dont il cerne les manifestations essentielles :

— les maladies en tous genres qui frappent mortellement ou non les humains, la stérilité de la terre et des eaux, les catastrophes météorologiques, et d'une manière générale, tout événement néfaste affectant l'homme dans son corps et ses moyens de subsistance,

— les thérapeutiques et divers remèdes à tous ces maux, ainsi que la divination propre à prévenir ou à guérir ces derniers.

La nature et l'importance sociale des *Bakisi*, dont aucune liste exhaustive n'a été établie, constituent la caractéristique spirituelle d'une aire culturelle très vaste dont DENNETT souligne l'homogénéité par la création d'un néologisme : le « Nkissiism ».

Les concepts de génie, force magique, fétiche, charme ont été respectivement employés pour qualifier le *Nkisi*, dont ils ne livrent qu'une traduction imparfaite à laquelle nous avons préféré l'emploi du terme vernaculaire kikongo.

Mary KINGSLEY, dans son introduction à l'ouvrage de DENNETT « Notes on the folklore of the Fjort », considère non sans raisons que le *Nkisi*, qui caractérise la spiritualité au Kakongo, au Ngoyo et au Loango, constitue une preuve importante de la communauté d'origine des peuples de ces trois régions. Nonobstant l'existence de nombreux récits dont le simplisme secourt une tradition moribonde en s'appuyant sur des rapprochements linguistiques entre lieux dits, popularisés et répandus depuis le Cabinda jusqu'à Setté Camma, M.H. KINGSLEY utilise cet argument pour accréditer le récit rapporté par DENNETT, selon lequel « Loango » et « Kakongo », fils de « Fumu Kongo » (1) furent délégués par leur père, en la compagnie d'un faiseur de pluie (rain doctor) nommé Ngoyo, pour gouverner les provinces nord du royaume, vers lesquelles ils véhiculèrent le « culte » du *Nkisi*... L'auteur, constatant les évidentes similitudes présentées par les divinités adorées et consultées entre les latitudes de San Salvador et de l'Ogooué, considère l'ombwiri des Mpongwe comme l'intégration la plus septentrionale du *Nkisi* sous une forme nouvelle. Les *Bakisi* existent en effet sous des représentations et des vocables différents ; ce sont :

- les Imbwiri chez les Mpongwe, les Galoa, les Orungu, les Evenga, etc. ;
- les Myondi chez les Benga ;
- les Bagissi chez les Bapunu et les Massango...

Mais, au contraire des *Bakisi*, les Imbwiri sont, selon quelques auteurs, décrits par les Mpongwe comme possesseurs de formes humaines hybrides et évanescences : d'après le Révérend Père WALKER, leur forme humaine est caractérisée par une très longue chevelure. Selon le Père DANEY, l'ombwiri ressemble à une sirène : tête d'homme blanc à longue chevelure flottante, corps de poisson. Le père MARCHANDEAU rapporte que les Imbwiri se tiennent le plus souvent au creux des rochers et des grands arbres, et surtout au bord de l'eau. La demeure d'un Ombwiri est nommée Māde, terme fréquemment inclus par les devins Bayombe et Bavili dans leurs formules d'invocation.

Le Révérend Père VAN WING définit le *Nkisi* chez les Ba-kongo orientaux comme l'objet artificiel dans lequel « est un esprit dominé par un homme ». Le même auteur ajoute : « les spécialistes en Kindoki (sorcellerie) (qu'ils appellent *nganga ndoki* (2)) ont la réputation de pouvoir capter les *matebo* (esprits des morts) pour les faire entrer dans leur *Nkisi*... « par esprit il faut entendre non une âme désincarnée... mais l'âme d'un défunt qui a pris après sa mort un corps adapté à son nouveau mode d'être ». Cette définition attire plusieurs remarques :

(a) La distinction est clairement établie entre l'esprit et son support invisible, le *mbisi mu :tu*, ici défini comme un « corps adapté au nouveau mode d'être de l'âme ».

(b) Les développements ultérieurs relatifs aux *mati*, montreront que l'esprit d'un mort constitue pour le sorcier qui l'a capturé et incarné dans un objet, un précieux auxiliaire pour toute entreprise « visible » ou « invisible ». La hiérarchie des pouvoirs nécessaires à l'homme pour accroître sa puissance, révèle que tout devin, médecin ou « contre-sorcier » (*ngāga*), est un sorcier « en puissance », non pas tant par son comportement et sa fonction (qui sont officiellement opposés à la sorcellerie) que par le degré de sa force vitale, la somme de ses connaissances et la nature de certains pouvoirs dont il dispose. Ainsi tout devin qui possède un *Nkisi* (*ngāga Nkisi*) incarne l'esprit d'un mort de son clan dans une statuette (*nkhosi*) représentant le *Nkisi* par la forme de la sculpture et les fragments végétaux qui y adhèrent, fixés par de la résine. Il se livre de la sorte à un acte de sorcellerie, précédé du meurtre d'un parent également déterminé par des manœuvres de sorcellerie. Il s'agit cependant, en cette circonstance, d'une sorcellerie « justifiée » par les mobiles curatifs ou judiciaires du devin et pratiquement officialisée par l'exposition

(1) Roi du Kongo.

(2) Appellation dont les deux termes sont contradictoires puisque le *ngāga* est un devin ou « contre sorcier », toujours en lutte contre les *sindotchi* (sorciers).

publique du *nkhosi* lors des cérémonies, dont chacun sait qu'il contient un esprit (dont l'origine n'est cependant connue que du *ngāga*) capturé à l'issue d'un décès... En aucun cas pourtant il ne peut être question de l'« incarnation de l'esprit dans un *Nkisi* » à laquelle se réfère le R.P. VAN WING ; ce dernier remet d'ailleurs cette opinion en question par une remarque significative : « *Pour quelques 'Nkisi' on peut se demander si l'esprit est d'origine humaine ou s'il s'agit d'un esprit indépendant* ».

(c) En l'assimilant à un objet réceptacle de données spirituelles, cette définition, dont on remarquera sans remettre sa valeur en question, qu'elle ne correspond pas aux éléments de la croyance Vili et Yombe, réduit le *Nkisi* à l'un des deux termes essentiels de sa réalité.

Privilégiant l'élément spirituel, LAMAN écrit : « *A Nkisi is an ancestral spirit that has taken shape in a sculpture or some other object with or without medicine bag so that through preserve and power it helps the owner if he has learned how to use the Nkisi* ».

DENNETT, dont certaines définitions semblent succinctes si ce n'est expéditives, résume la question en neuf mots : « *Nkisi is the mysterious power in herbs, medicine, fetishes...* ».

Le *Nkisi* ne peut en fait être assimilé exclusivement à un objet ou un esprit. Dépourvu d'unicité, il est doué d'une totale ubiquité, s'incarne indifféremment dans les plantes, les animaux, les hommes, et semble constituer dans la manière dont il affecte et possède ces derniers, une émanation vivante, active et lucide de la terre (*si, nthādu*) (1) et de l'eau (*ma :si*) dont deux genres correspondent respectivement à chacun de ces éléments : le *Nkisi nthādu* et le *Nkisi ma :si*.

Bakisi banthā :du

Mbumba si (nom Yombe : *Tchisimbu*)

Bun :zi

Lithona

Tchibingu

Māmbili (nom Yombe : *Nsafu*)

Ngoyo (nom Yombe : *Kwā :gu*)

Niā :bi

Kwā :gu

Mphumbu {
Mphunu { non classés

Bakisi bama :si

Mbumba ma :si

Fun :za

Nsasi

Tchimbuka

Ndundu

Ngofu

Nkosi

Nvuā :zi

Kisimbi

Ntinu nputu (nom Yombe : *manika*)

Tchite :ka

Mbungu

Ndundu.

— A ces *Bakisi* qui agissent sur l'homme par le contact de celui-ci avec la terre et l'eau VAN WING ajoute ceux de l'air, dont aucune mention n'est faite par les Bavili ni par les Bayombe du royaume de Loango. DENNETT distingue les « *Bankondi* » ou « *fetishes brought by the winds...* ». Signalons aussi, que selon LAMAN, le pouvoir des *Bakisi* se transmet aux hommes par des tourbillons de vent.

— Toute différenciation précise de ces deux catégories de *Bakisi* d'après les effets de ces derniers, s'avère difficile voire arbitraire. Des distinctions générales s'imposent cependant : la stérilité féminine, les difficultés d'accouchement, les maladies infantiles ainsi que les troubles pulmonaires sont envoyés par les *Bakisi bama :si*, tandis que l'arthrite, les rhumatismes et toutes les douleurs articulaires sont des manifestations des *Bakisi banthādu*.

(1) Le terme « *si* » représente surtout le pays, la terre en tant qu'entité géographique et politique, dont les limites varient entre les dimensions d'un village et celles de l'ensemble du royaume. Le mot *nthādu* signifie une grande étendue de terre, une plaine. Il peut signifier aussi la verticalité, la profondeur mystérieuse d'un domaine inconnu de l'homme.

1. Nkisi et Nkisi si

En dépit des nombreuses différences de nature et de fonction distinguées entre *Bakisi* et *Bakisi basi*, aucune distinction radicale n'a pu être légitimement établie entre ces deux notions ; en effet :

— après avoir formulé l'opinion (que nous avons précédemment citée) suivant laquelle le culte des ancêtres (notion afférant directement à celle de *Nkisi si*) est, dans la société Kongo, une manifestation du droit paternel, LAMAN précise sa pensée par une définition identifiant clairement le *Nkisi si* au *Nkisi*, l'ancêtre vénéré à l'auteur de troubles habituellement imputés aux *Bakisi* : « *Kita :ta is manifested in the ability to make a person impotent, deprived of power, bewitched* » ;

— de même que le nom de *Nzā:mbi* est également, dans le Mayombe, celui d'un *Nkisi* réputé, les noms de certains *Bakisi basi* appartiennent aussi à des *Bakisi*.

(a) L'appellation de *Bun:zi*, *Nkisi si* prestigieux entre tous, est aussi celle d'un *Nkisi nthādu*, dispensateur de prospérité à ceux qui l'honorent ; il est invoqué sous le *nlōba*, arbre au pied duquel le *ngāga Bun:zi* place fréquemment des crânes d'animaux afin de favoriser les chasseurs ; ce faisant, il chante : « *Eeeh... ! kuna bavā:da bun:zi Bwabōbō ne Bwabōbō. Sā:da (1) nkasi Bun:zi yakwā:di nanthakidi* ». « Là-bas on invoque *Bun:zi* de cette façon. Le pagne de la femme de *Bun:zi* est retroussé ». En ce lieu, où sont parfois déposés des colliers et des parures diverses, viennent les chefs de clan pour parler à *Bun:zi*, lui exposer à voix haute leurs désirs et leurs doléances.

(b) *Bun:zi bu Ngoyo* (*Bun:zi* et *Ngoyo*), dont l'équivalent yombe est un *Nkisi* dénommé *Kwā:gu*, sont en fait deux *Bakisi* mariés (*Bun:zi* est l'époux et *Ngoyo* est la femme) qui affectent leurs victimes de rhumatismes et d'arthrite. La gravité de l'état du malade révèle l'identité de celui de ces deux *Bakisi* qui exerce son action ; les maux que dispense *Nun:zi* sont en effet plus graves et plus douloureux que les troubles envoyés par *Ngoyo*.

Ngoyo, nom de la région où se trouve le sanctuaire du *Nkisi si Bun:zi*, est érigé en *Nkisi* et « marié » à un autre *Nkisi* nommé *Bun:zi*... de même que de nombreux *Bakisi*, dont il importe de ne citer ici que les plus connus, portent le nom de *Bun:zi, Lifuta Libun:zi, Bitengui Bibun:zi, Sōga Bun:zi, Tchifulu Tchibun:zi* ; d'autres *Bakisi*, tels *Malwā:gu* (autrement appelé *Mpādi*) portent les noms et titres de personnages ou de régions respectés pour leur fonction politico-religieuse.

Contrairement au *Nkisi si*, localisé dans un sanctuaire, rattaché à une terre et personnalisé, le *Nkisi* agit, frappe, indépendamment de toute limite géographique, se fait reconnaître et invoquer loin de la région d'origine qui lui est reconnue par le sens commun. La croyance en un *Nkisi* progresse, se répand d'une région à l'autre selon les déplacements de populations, se développe suivant la renommée de divers *singāga* ou l'extension de certaines maladies. Ainsi, la croyance en *Niā:bi* invoqué par les danseurs de *liboka* (danse de divination) auxquels « il donne le souffle et l'agilité », a-t-elle été, selon tous les informateurs, transmise depuis le Gabon aux populations du Mayombe.

De nouveaux *Bakisi* apparaissent, issus de l'actualité, tel *Li Gōlō* (De Gaulle), mentionné et décrit par *Ndembi Ngoma*, surnommée *Zwi:na*, habitante du village de Manzi et *ngāga Niā:bi* : quiconque est possédé par lui « parle français avec aisance et rit toute la journée ».

Fort peu de renseignements ont été recueillis sur certains *Bakisi* aujourd'hui oubliés ou tombés en désuétude, tels *Mphumbu* « dont l'action était toujours mortelle », *Mbungu* « qui ne tuait que les nouveau-nés », et *Mphunu* dont seul le nom subsiste dans les esprits.

(1) Terme Kugni.

2. Le *miloko*

L'agression du *Nkisi* a lieu contre celui qui transgresse un interdit sexuel ou initiatique (*tchi:na*). Le non-paiement d'une dette ou un tort de quelque importance à l'encontre d'autrui, peuvent aussi en être l'origine. La partie lésée ou offensée s'adresse à un *ngāga* (devin), spécialisé dans l'invocation du *Nkisi* dont elle veut frapper le coupable. Bien que ne relevant pas de la sorcellerie, l'acte de déclencher le *Nkisi* contre quelqu'un, dont il faut moins retenir l'aspect agressif que le caractère essentiellement répressif, est rendu par le verbe *kuloka* qui signifie aussi « envoûter, ensorceler » et recouvre l'ensemble des activités clandestines et criminelles d'un sorcier. Le *miloko* constitue l'ensemble des opérations variées auxquelles se livrent les devins (*singāga*), les sorciers (*sindotchi*) et, parfois, les prêtres (1) (*bithomi*), en vue d'altérer la santé d'un individu.

Cependant, quiconque se risque sans justification à solliciter un *Nkisi* contre une autre personne, subit automatiquement les maux dont il voulait accabler cette dernière. C'est pourquoi le devin n'invoque cette puissance qu'après avoir écouté les raisons exposées par son client et averti ce dernier des risques encourus par lui en cas de mauvaise foi. La riposte délibérée du *Nkisi* à toute violation de certains interdits ainsi que la nécessité de disposer d'un motif de représaille avant de le faire agir, font de celui-ci « un régulateur social », garant du respect des institutions et des échanges entre les humains.

Les opérations malveillantes susceptibles d'affecter la santé de l'homme par la manipulation du sacré relèvent donc de la *magie* et de la *sorcellerie* (yombe : *kindoki*. vili : *tchindotchi*) qu'il convient ici de distinguer selon leurs mobiles et leur degré de clandestinité :

— Les activités de sorcellerie ne relèvent d'aucun professionnalisme mais se déroulent occasionnellement dans la poursuite d'un but individuel et inavouable. Le sorcier est un « envoûteur », un « jeteur de sorts » dont les victimes, qui peuvent succomber de différentes façons, présentent parfois des symptômes cliniques identiques à ceux habituellement attribués à l'action des *Bakisi*. C'est pourquoi toute thérapeutique n'intervient qu'après la consultation d'un *ngāga kutesi* (2), qui définit l'origine du mal et oriente son client vers un *ngāga Nkisi* approprié ou en réfère aux autorités judiciaires traditionnelles s'il s'agit selon lui d'une affaire de sorcellerie.

— Les processus purement magiques, au service de l'individu et de la société, tendant à soumettre les puissances supérieures à la volonté de l'homme que sont les *Bakisi*, interviennent dans des rites privés ou publics. Ils sont effectués, ainsi que nous l'avons vu précédemment, par des *singāga* ou devins guérisseurs, qui sont au sens large des défenseurs de l'Ordre et dont les multiples attributions correspondent à autant de spécialisations. Connaissant les vertus médicamenteuses et magiques des éléments de la flore et de la faune, pratiquant la divination, ils soignent les malades, s'appliquent à déterminer l'origine de leurs maux, à démasquer et punir ceux qui les dispensent par sorcellerie.

3. Le devin ; contrôle des accusations, répression, thérapeutiques

Les deux principaux *singāga* sont le *ngāga kutesi* et le *ngāga mbuka* (3) ou guérisseur (le *ngāga Nkisi* est le guérisseur le plus important ; il soigne les maux envoyés par les *Bakisi* et les troubles, plus dangereux, occasionnés par les sorciers). Tous deux pratiquent la divination, à l'exclusion de toute géomancie, sous les deux seules formes existant chez les Ba-Kongo : l'interprétation des rêves et la voyance.

(1) Les *bithomi* des seuls *Bakisi basi* dont la réputation de puissance et le « rayon d'action » dépassent les limites d'une terre de clan ou d'une province, invoquent ces divinités à des fins de règlements de comptes et de répression.

(2) *Kutesi mā:ga* : rechercher les causes, enquêter.

(3) *kubuka* : soigner.

Le *ngāga kutesi* (dont les techniques sont étudiées dans un autre chapitre) recherche la nature du mal, et s'il s'agit de sorcellerie, identifie le *ndotchi* coupable. Il n'est pas guérisseur. Son rôle est cependant de première importance : décidant de l'origine de la maladie de celui qui le consulte, il détient pour une grande part le contrôle des accusations. En effet, selon ses dires, la maladie du consultant sera interprétée (a) comme la manifestation d'un *Nkisi*, (b) comme l'effet d'un maléfice de sorcellerie.

(a) Le premier cas est jugé déterminé par l'une des deux éventualités énoncées précédemment : le viol d'un tabou ou un tort causé à un membre de l'entourage ; les troubles ressentis par le malade sont alors considérés comme la preuve de sa culpabilité et l'expression d'une « justice immanente » ; celui-ci, après avoir appris en rêve l'identité de l'individu qui a déclenché le *Nkisi* contre lui, ne peut répliquer par le même moyen sans s'attirer la colère des *Bakisi*, ni entamer de procédure judiciaire puisqu'il ne subit aux yeux de tous qu'un châtement mérité. L'« affaire » (*liā:bu*) sera légalement close dès qu'une cérémonie expiatoire aura, comme il convient, compensé le viol de l'interdit, ou qu'un dédommagement (*libumi*) aura été donné, s'il y a lieu, au promoteur du *Nkisi*. Toute vengeance ne pourra plus être, dès lors, que clandestinement satisfaite, par des pratiques de sorcellerie.

(b) Le second cas est le point de départ d'un double processus de règlement de comptes par voie de justice et de sorcellerie, qui peut parfois s'étendre sur plusieurs générations. Livrant à son client l'identité du présumé sorcier, le *ngāga kutesi* crée un ressentiment qu'il oriente vers qui bon lui semble.

La répression menée par l'administration judiciaire, qui tente de limiter le nombre des conflits en interdisant aux devins, sous peine de prison, de porter des accusations, n'a fait que repousser dans la clandestinité leurs lucratives activités. Un coup sérieux semble cependant avoir été porté à l'institution de la *liboka*, spectaculaire danse de divination qui ne peut être effectuée que publiquement (1).

— Le *ngāga Nkisi* (plur. *singāga Sibakisi*). Ainsi que le souligne A. BOUQUET « la médecine traditionnelle n'est pas le fruit de l'élaboration conceptuelle d'un individu, mais a été créée empiriquement au contact de la nature, au cours d'expériences individuelles qui se sont transmises d'une génération à l'autre » ; elle utilise de nombreuses plantes possédant pour la plupart des vertus médicamenteuses et magiques, dont l'emploi dépend de l'origine imputée par le *ngāga kutesi* aux maux subis par le malade, qui ne sont que très rarement considérés comme naturels ou accidentels, surtout s'il s'agit d'un personnage important.

Sous le terme générique de *ngāga mbuka*, sont désignés tous ceux, hommes ou femmes, qui ont pour profession de soigner les troubles somatiques et les déséquilibres psycho-pathologiques (2). Le terme soigner (*kubuka*) qui est à prendre ici au sens large, revêt une signification proche de « compenser » et contient l'idée du rétablissement d'un équilibre : en effet, le *ngāga liboka*, qui a pour mission de dépister les sorciers coupables des méfaits les plus graves, est considéré comme un *ngāga mbuka*, et se livre toujours aux manipulations d'un *Nkisi* (le plus souvent du *Nkisi Mbumba*) parallèlement à l'activité purement divinatrice de la *liboka*.

Le *ngāga Nkisi* est un guérisseur qui allie à ses combinaisons pharmaceutiques des relations mystiques avec une puissance spirituelle immanente à la nature, que la connaissance et la manipulation de certains éléments permettent à l'homme d'appréhender... A. BOUQUET a remarqué, au cours de son passage en pays Vili et Yombe, une nette baisse des connaissances traditionnelles en matière de pharmacopée, due en grande partie au nombre très restreint de jeunes gens intéressés par l'apprentissage de ces méthodes ancestrales : l'attrait de débouchés professionnels mieux rémunérés ainsi que les contre-parties exigées par les vieux devins avant de transmettre leurs secrets (ces exigences manifestent autant le désir de valoriser

(1) Le *Ngāga liboka*, Vili le plus connu, originaire de Mpili, a récemment fini de purger une peine de quelques années d'emprisonnement.

(2) Avec ou sans intervention de *Nkisi*.

la connaissance transmise que l'intention d'obtenir un profit), sont les causes principales de cette désaffection. On pourrait croire que l'action de tous ces traitements, fruits d'une riche et patiente élaboration, est soumise au hasard de la voyance du *ngāga kutesi* qui dirige à son gré le malade vers tel ou tel devin, par simple divination, et douter ainsi de l'efficacité qui leur a été reconnue dans de nombreux domaines. Mais l'efficience du guérisseur est préservée par plusieurs facteurs :

(a) les composants des méthodes thérapeutiques adaptées aux effets de chaque *Nkisi* subissent de fréquentes modifications improvisées, tant dans le choix qui en est fait que dans leur agencement et leur préparation, en conservant toute leur efficacité.

(b) Certaines maladies régnant à l'état endémique, comme les rhumatismes et les infections pulmonaires, relèvent de plusieurs *Bakisi* et peuvent donc être soignées par des *singāga* aux spécialisations apparemment différentes. En effet, plusieurs *Bakisi*, en dépit de leurs caractéristiques spécifiques, sont censés envoyer aux humains des maux similaires.

(c) L'intensité des douleurs ressenties par le malade est également prise en considération par le *ngāga kutesi* : il existe une parenté (frère-sœur ou mari-femme) entre des *Bakisi* dont l'action est identique mais varie par l'ampleur des symptômes (comme vu précédemment : *Bun:zi* et *Ngoyo*), l'action du *Nkisi* masculin étant considérée comme plus virulente que celle du *Nkisi* féminin.

Cet élément de personification des *Bakisi* procède d'une méthode de classement des maladies qu'il ne serait possible de connaître que par une répertoration et une description de tous les *Bakisi*, tâche rendue aujourd'hui particulièrement difficile sur la façade maritime du Congo, où la tradition subit les attaques d'innovations religieuses à caractère synchrétique et messianique, qui imposent de nouvelles techniques curatives et jettent l'anathème sur toutes les méthodes traditionnelles.

Les considérations magiques, politiques et financières dont dépend la préférence donnée par le *ngāga kutesi* à tel ou tel *ngāga Nkisi* susceptible de soigner son client, ne nuisent donc pas définitivement aux vertus proprement médicales de la pharmacologie traditionnelle.

Les souffrances occasionnées par les *Bakisi* peuvent être ressenties à un paroxysme (correspondant à un certain stade de l'évolution de la maladie) qui nécessite l'entrée du malade (homme ou femme) en *tchikumbi*, la pratique des rites d'initiation féminine et l'observance des interdits qui s'y rattachent...

L'évidence des rapports liant féminité et magie fait écrire à A. DOUTRELOUX « la magie est naturelle à la femme. Les hommes participent à ce mystère, les femmes sont ce mystère par toute leur personne ». L'auteur ajoute « la femme plus encore qu'une magicienne est souvent une sorcière pour l'homme... ». Ce lien apparaît à divers niveaux des manipulations de la magie et de la sorcellerie :

— le sorcier ne disposant pas de victime avec le sang de laquelle il puisse nourrir ses *mati* (auxiliaires vivants et invisibles), alimente ceux-ci avec du sang menstruel ou du sang écoulé pendant un accouchement ;

— les *singāga sibakisi ma:si* sont en très forte majorité des femmes. Le *ngāga Nkisi* n'est jamais assisté par des hommes, mais par des femmes ayant été précédemment possédées par le *Nkisi* ;

— les sorcières sont toujours considérées comme plus voraces et plus dangereuses que les sorciers. Ainsi ont-elles la réputation de ne pas hésiter à « manger » leurs propres enfants ;

— le principe même de la féminité tombant sur la verge de l'enfant sous les apparences du lait maternel, oblige la mère à lécher le sexe de son fils de peur qu'il ne soit plus tard impuissant.

Ce stage de *tchikumbi*, qui correspond à la mort et à la résurrection spirituelle du coupable/malade, dure jusqu'à ce que celui-ci reçoive du *Nkisi* un rêve explicatif lui apprenant l'origine de son mal tout en lui en signifiant la fin prochaine.

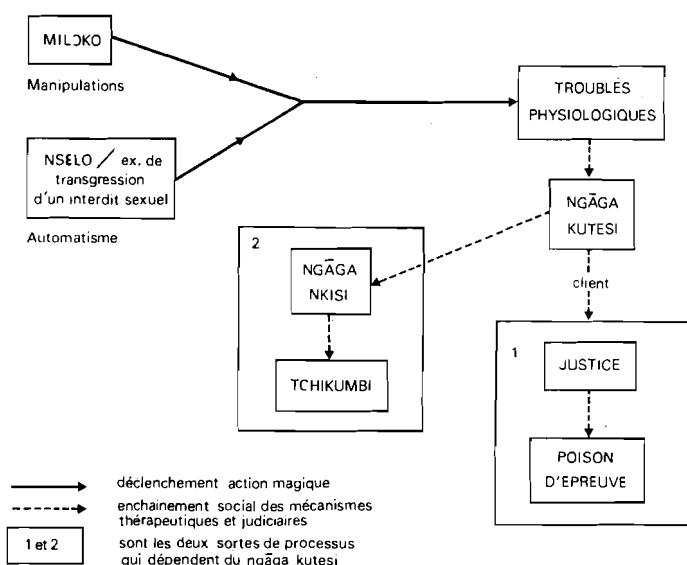


FIG. 5. — Éléments du processus agression - thérapeutique - répression.

Le rêve par lequel se termine cette initiation rend valides les thérapeutiques et la réintégration sociale de l'individu auquel il donne non seulement la connaissance des causes de sa maladie, mais encore la révélation des caractéristiques du *Nkisi* qui est en lui et « le possède ».

Le passage en *tchikumbi* constitue donc non seulement une guérison physiologique et une renaissance sociale, mais encore une initiation magique du convalescent qui deviendra *ngāga* du *Nkisi* qui l'a affecté, s'il le désire et surtout si le *Nkisi* le lui ordonne dans un rêve.

Tous les devins versés dans l'art de déclencher un *Nkisi*, fréquentés et interrogés au cours de cette enquête, insistèrent sur leur rôle de guérisseur, et dissimulèrent du mieux qu'ils purent les détails relatifs au *miloko*. Certains d'entre eux n'hésitèrent pas à revendiquer une action strictement thérapeutique (1). C'est essentiellement par prudence que les devins répugnent à révéler leur pouvoir de nuire à leur prochain. En effet, bien que justifié par la culpabilité de celui contre lequel il est effectué, le *miloko* éveille contre le *ngāga Nkisi* la rancune et la malveillance du clan de sa victime.

En raison des réticences exposées ci-dessus, nous n'avons pu observer ni décrire toutes les méthodes de *miloko* utilisées pour déclencher l'action punitive du *Nkisi*, bien que les modalités gestuelles et les variantes en soient peu nombreuses. La forme la plus commune est le *kubā:da miā:da*, qui s'effectue en secouant une calebasse remplie de graines (*makundi mafingu*) servant à « actionner » le *Nkisi*, ou en frappant des coups répétés sur le *tchikalu*, à l'aide de plantes, ou encore en enfonçant des pointes dans une représentation sculptée du *Nkisi*. Ce faisant, le *ngāga* psalmodie les arguments invoqués par son client pour justifier cette action.

(1) Cette affirmation semblerait paradoxale, voire contradictoire, si un malade ne pouvait être soigné et guéri que le *ngāga* ayant préalablement déclenché le *Nkisi* contre lui. Il peut en fait être soigné par n'importe quel devin consacré à ce *Nkisi*.

Un *ngāga Nkisi* est obligé de respecter les interdits imposés par tous les *Bakisi* :

— Il ne peut toucher, ouvrir et utiliser son *tchikalu* (ensemble des ingrédients végétaux et minéraux utilisés pendant les manipulations incantatoires) que pendant les premier et troisième jours de la semaine⁽¹⁾ en vigueur en pays Vili et Yombe : *nduka* et *nsi:lu*.

— Les femmes doivent se tenir à distance de leur *tchikalu* pendant les périodes menstruelles et les semaines qui suivent un accouchement.

En dépit de ces limitations de temps, les *singāga Sibakisi* ne manquent jamais de clients et jouissent d'une prospérité matérielle supérieure à la moyenne. En effet l'invocation des *Bakisi* met en circulation des biens d'échanges et de prestige dont nous avons déjà souligné le double usage commercial et rituel : nattes,alebasses, tissus, machettes, ainsi que du vin de palme, des noix de kola et diverses plantes constituent le *mbōdo* ; ce don fait au *ngāga*, sans lequel aucune manipulation ne peut être effectuée, est également un présent offert au *Nkisi* ; c'est pourquoi LAMAN, qui ne retient que cette dernière signification, traduit le mot *mbōdo* par « cadeau fait au *Nkisi* ».

L'exorcisme s'achève sur une autre offrande dénommée *bisā:bu i bia:na*, dont le montant plus élevé que celui du *mbōdo*, constitue le véritable paiement (*nsaku*) du devin tout en conservant le caractère rituel d'une ultime prière adressée au *Nkisi*.

(1) Cette semaine est composée de quatre jours : *nduka*, *nto:no*, *nsi:lu*, *nsɔ:na*.

INVOCATIONS DES PRINCIPAUX BAKISI - THÉRAPEUTIQUES MAGIQUES

1. Mbumba

Chez les Mpongwe et les Eshira, *Mbumba* signifie « arc-en-ciel ». Chez les Bavili et les Bayombe, le *ngāga Mbumba* ne peut invoquer ce *Nkisi* que s'il possède le *ntchia:ma* (arc-en-ciel), *buti* (1) représenté par le python, symbole de puissance et de pérennité, auquel *Mbumba* est fréquemment assimilé. La nuit (*ku bwi:lu*) (2), le *ntchia:ma* protège son possesseur en entourant sa case d'un cercle magique que ne peuvent franchir les sorciers. De jour, il l'accompagne et le protège en permanence.

Les rapports des deux *Bakisi* désignés sous le nom de *Mbumba* (*Mbumba si* et *Mbumba ma:si*) n'ont pas été clairement définis. Sans doute faut-il voir dans ces appellations les deux modalités d'action d'une seule et même entité originelle dans lesquelles la tradition ne voit aujourd'hui que deux *Bakisi* distincts.

— *Mbumba si* est un *Nkisi nthā:du* dont l'action purement préventive constitue une protection efficace contre les sorciers, particulièrement recherchée par ceux qui, pressentis pour occuper des charges politiques importantes, se savent en butte à de dangereuses rivalités.

— *Mbumba ma:si* est un *Nkisi ma:si* qui affecte ses victimes de troubles divers mais accorde aussi la fécondité aux femmes et est fréquemment invoqué à ce titre.

Les fonctions de ces deux *Bakisi* sont attribuées par LAMAN, de façon précise et détaillée à une seule et même Force dénommée *Mbumba* : « *Mbumba causes blood blisters, swollen and aching legs, severe*

(1) Cf. chapitre relatif aux *mati*.

(2) Locution signifiant aussi « dans l'invisible » (*ku ŋi:mbi*).



PH. 24. — Mwe Biduka devant son *tchikalu* (Pointe-Noire).

diarrhœa, cancer of the stomach and the like. Mbumba is used generally as a means of protection against the influence and evil deeds of wicked spirits and bandoki » (1).

A. MBUMBA SI

1. Comme nous l'avons vu précédemment, l'homme occupant ou briguant une position politique d'importance, donc susceptible d'encourir la jalousie d'autrui, est toujours impatient d'acquérir la protection de *Mbumba si*. La réputation et la suprématie incontestables des devins Bayombe (2) l'orienteront généralement vers le Mayombe. Certains *singāga* Bavili acquièrent cependant une renommée de connaissance et d'efficacité qui les fit craindre et respecter jusqu'en pays Yombe, tel *Mwe Biduka*, *fumu* du clan *Kōde*, *ngāga liboka* et *ngāga Mbumba si* réputé, qui fut sollicité jusqu'à sa mort par les grands dignitaires et princes de Loango, et auquel sa qualité de *Fumu* permit d'intervenir très activement dans de nombreuses intrigues politiques.

Mwe Biduka naquit vers 1890 au village de Kondi Liloango, peu de temps après la mort de son père qui était lui-même un *ngāga Mbumba si* fort connu sous le nom de *Nzulu*. Avant de mourir, ce dernier confia à sa femme un *tchikalu* contenant les objets et les ingrédients de *Mbumba*, ainsi que des *matī* (sing. *buti*), afin qu'ils soient transmis à son fils dès sa majorité. Le jeune homme partit à Moanda, où il fut longuement initié au *Nkisi Mbumba* et à la danse de la *liboka*...

C'est à Pointe-Noire que je (3) fis la connaissance du vieux devin devenu aveugle, dans sa concession du quartier Mayumba, qu'il partagea dans les derniers mois de sa vie avec son neveu Jérôme et le ménage de ce dernier.

(1) Pl. Vili : *sindotchi*.

(2) Ceux-ci affirment unanimement avoir reçu leurs connaissances de leurs voisins pygmées (*Babō :go*).

(3) Le style direct et l'emploi de la 1^{re} personne du singulier facilitent la description de certaines ambiances et des rapports établis avec *Mwe Biduka*, la narration s'en trouve allégée et « accélérée ».



PH. 25. — Contenu du *Tchikalu* de *Mwe Biduka*.

Désireux de doser ses effets, d'observer les réactions de son interlocuteur, de ménager l'intérêt de celui-ci en ne le satisfaisant que progressivement, en plusieurs entretiens, le vieux *ngāga* ne livra d'abord qu'une manière de « succédané » d'invocation de *Mbumba*, séquence incomplète, peu convaincante d'une « méthode » dont je ne pus, malgré des tentatives ultérieures, obtenir la totalité, et au déroulement de laquelle un compère du quartier prêta son concours en mimant le client du devin.

...*Mwe Biduka*, ainsi que le doit tout devin avant d'opérer, s'est fait une marque au kaolin près de chaque oreille et s'est frotté les deux majeurs du même produit ; ayant agité longuement son grelot de bois (*tchikunda*), il se tourne vers son visiteur, lance des onomatopées auxquelles ce dernier répond d'une voix forte et décidée :

Devin : — *Mata dika* (*mata* : fusil, *dika* : attention, gare, prends patience). « Gare au fusil »...

Client : — *dika*, « attention ».

Devin : — *sifula dika* « gare à la poudre ».

Client : — *dika*, « attention ».

Devin : — *mayele dika*, « gare aux balles ».

Client : — *dika*, « attention ».

Devin : — *dika*, « attention ».

Client : — *dika*, « attention ».

Devin : — *dika*, « attention ».

Client : — *dika*, « attention ».

Devin : — *dika*, « attention ».

Client : — *dika*, « attention »...

Mwe Biduka tape dans ses mains à trois reprises et se frappe une fois la poitrine. Son client fait le même geste dans le même temps. Puis, tous deux se frictionnent simultanément et plusieurs fois les avant-bras :

Devin : — *fio :na*, « nettoie » (du verbe *kufio :na*).

Client : — Aaaaah... ! (longue et bruyante expiration).

Avant d'ouvrir le *tchikalû*, *Mwe Biduka* y porte la main, reporte celle-ci à sa poitrine et dénoue enfin le tissu usé, de couleur indéfinissable, puis, saisissant une seconde fois le *tchikunda Tchimbumba* (grelot de *Mbumba*), il psalmodie :

« *Kusā :di Mbumba ntchia :ma kekubuta Mbumba kekun :zula. Kusā :da Mbumba kekubula bika-ku* ».

« Tout-puissant *Mbumba*, l'arc-en-ciel enfante, *Mbumba* élève (éduque). Vénéré *Mbumba*, tu supprimes les obstacles » (1).

Le terme *kusā :di*, appellation honorifique, peut être traduit par « tout puissant, vénéré ».

Subitement *Mwe Biduka* s'est arrêté... Geignant et massant son estomac, il tourne vers moi son regard mort, se plaint d'une faim et d'une soif tenaces, épuisantes, qui l'empêchent, dit-il de continuer à travailler... Sa pantomime, ses affirmations délibérément outrées, sont d'un comique plein d'ironie et de sous-entendus, derrière lequel se dessine, une fois de plus, le vrai mobile, sous forme d'alternative : un gain supplémentaire ou pas de renseignements... Dans un coin de la case, l'épouse du *ngāga* et une voisine rient d'un air complice. Il était pourtant entendu de ne point entamer ce délicat sujet pendant la séance. Discussion, plaisanteries, ronchonnements, il fait mine de me chasser, je fais mine de partir, nous nous réconcilions, buvons quelques rasades de « sovinco », serremments de mains, je suis son fils, son neveu, son père nourricier, il faut que je revienne un jour, il me dira « tout », beaucoup mieux qu'aujourd'hui ; nous nous séparons... Je fis, par la suite, plusieurs visites de courtoisie à *Mwe Biduka*, lors desquelles nous devisâmes tous deux, sans faire allusion à l'objet de mon attente, au sujet qui m'intéressait et me préoccupait tout à la fois. Les semaines et les mois passèrent, au cours desquels je revis *Mwe Biduka* irrégulièrement, au hasard de mes passages à Pointe-Noire, ne croyant plus, à vrai dire, devoir attendre quoi que ce soit du vieil aveugle...

Enfin, il me fut possible d'assister à une véritable séance d'invocation de *Mbumba si*.

2. *Eugène N...*, jeune notable du clan *Lumphun :zu* et secrétaire du « chef de terre » de Diosso, au « traitement » duquel j'assistai, apporta comme il se doit au devin :

- deux crapauds, symboles d'humidité, de fécondité et de mystère ;
- une pièce de tissu « guinée », dont la couleur bleu sombre « évoque l'arc-en-ciel » ;
- un coq noir ;
- des fragments de *nlōdo* et de *lutchefo lumbala* ;

— deux *sinzim :bu simakrra :du*, perles rouges habituellement utilisées pour la fabrication des colliers des *bikumbi*, et deux *sinzim :bu sibantetchi*, également dénommées *sinzim :bu sibateke*, perles avec lesquelles les Bateke confectionnent certaines de leurs parures, et destinées en l'occurrence à sacrifier les manipulations rituelles. Cependant, ces deux sortes de perles font normalement partie de l'arsenal magique contenu dans le *tchikalû*. Elles furent fournies, sur sa demande, à *Mwe Biduka*, lequel, bien qu'abondamment pourvu en produits les plus rares, avait prétendu ne pas les posséder.

Handicapé par sa cécité, *Mwe Biduka* laissa sa femme effectuer les diverses manipulations, tâche dont elle s'acquitta avec dextérité, sous la direction autoritaire et bougonne de son mari qui se consacra à l'entretien avec le client...

Ce dernier s'est dénudé et a ceint sa taille du *tchibati* (pagne court constituant le seul vêtement des guerriers). Appuyant les extrémités de ses doigts dans du kaolin (*mphezo*) écrasé, il dessine sur son corps

(1) La traduction de « *kekubuka bikaku* » par l'expression « tu supprimes les obstacles » est incertaine et n'a été effectuée qu'avec le dictionnaire Kikongo-français de LAMAN.

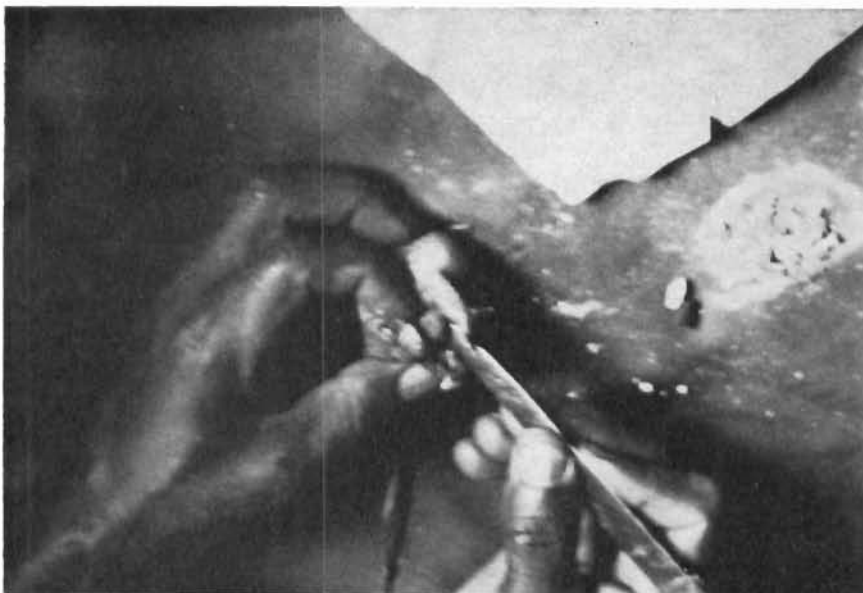


PH. 26. — Maquillage du client.



PH. 27. — Préparation des ingrédients.

des motifs identiques à ceux que l'on doit porter lors de l'invocation du *Nkisi Nsasi* : une traînée blanche joint les deux poignets en passant par les bras et la nuque ; deux autres lignes s'en séparent respectivement au niveau de chaque épaule, s'étirent sur le profil intérieur de chaque pectoral avant de se réunir sur le sternum et de descendre sur le ventre pour entourer le nombril. La même géométrie est effectuée à côté de la ligne précédente, avec de l'ocre (*ngun :zi*). Les jambes sont également parées avec ces deux produits argileux, d'une ligne joignant un cercle dessiné sur le genou à la naissance des orteils. Deux traînées d'ocre et de kaolin strient le front d'une tempe à l'autre. Pressant deux doigts successivement dans de la poudre de ces deux produits, *N...* s'emplit la bouche de vin de palme qu'il recrache sur la couleur et trace sur son visage un trait remontant du haut du nez aux lignes barrant transversalement le front.



28



29

PH. 28, 29. — Gavage du crapaud.

Puis, le solliciteur mâche successivement des morceaux de *nlôdo*, de *lutchefo lumbala*, de noix de kola (*nkhasu*) qu'il recrache en plusieurs fois sur le *tchikalu*, sous forme de très fines particules, après s'être rempli la bouche d'un peu de *nsāmba*. Fixant alors le *tchikalu*, il répète d'une voix ferme, à la suite du *ngāga* les paroles suivantes :

« *Kotuke mbumbe* » (1). « Réveille-toi *Mbumba* ».

« *Mbumbe mabute* ». « *Mbumba* fécond ».

(1) Prononciation particulière du nom *Mbumba*, fréquemment employée dans les exclamations.



PH. 30, 31. — Adjonction du sang aux éléments ingurgités par le crapaud.

30



31

« Mbumbé Malele », ? ?

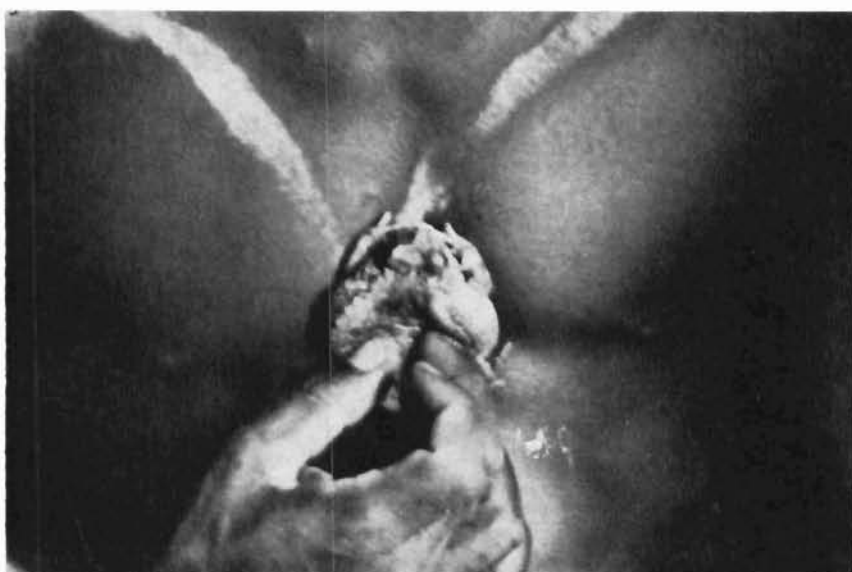
« Ntchia :ma kekubuta mbumbé kekun :sula, ntchia :ma kunthādu, Mbumba ku ma :si »

« L'arc-en-ciel enfante, le Mbumba éduque, l'arc-en-ciel sur terre, le Mbumba dans l'eau ».

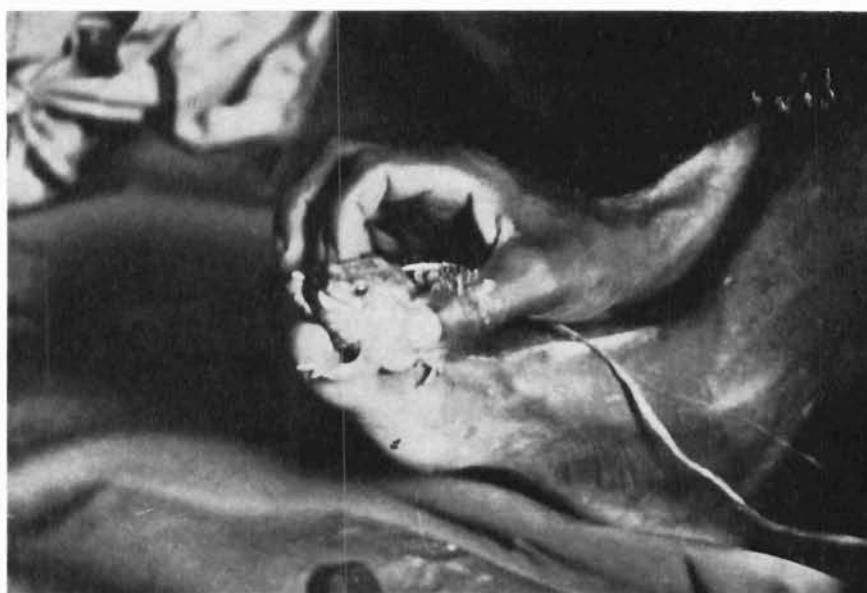
Le devin, qui s'est appliqué un point de kaolin près du lobe de chaque oreille et s'est coloré les deux majeurs, porte la main sur le *ichikalú*, se touche la poitrine et dénoue enfin précautionneusement le paquet, en effleure rapidement le contenu des deux mains, saisit le *nlunga mphundji*, bracelet d'ivoire (*nlunga* : bracelet, *mphundji* : ivoire) et le passe à l'avant-bras droit de son visiteur. L'épouse du vieillard



32



33



Рн. 32, 33, 34. — Applica-
tion de l'animal sur les sièges
de la force vitale.
34



PH. 35. — Le crapaud est empaqueté avant d'être enterré devant la case du client.

intervient en traçant trois cercles de kaolin sur le tissu « guinée » étalé devant elle. C'est pendant cette opération que *Mwe Biduka*, qui se tient au courant des gestes de sa femme par d'incessantes questions, demande à son client de le payer, ce qui est fait sous forme d'argent, de vin de palme, de noix de kola et de *nlôdo*.

Fouillant d'un doigt alerte, le fatras de *bilôgo* (« médicaments »), la femme saisit un à un les éléments nécessaires, qu'elle coupe ou gratte de son couteau pour en déposer de petites quantités dans chacun des trois cercles ; elle utilise ainsi :

— <i>Nlôdo</i>	— <i>Tchisin :zi</i>	} Plumes de ces cinq oiseaux (cf. annexe zoologie)
— <i>Ntchili</i>	— <i>Tchizikazika</i>	
— <i>Nvutu</i>	— <i>Ntumbu nsɔŋi</i>	
— <i>Nlindji</i>	— <i>Môgo nvila</i>	
— <i>Nvɔfo</i>	— <i>Mbulukoko</i>	
— <i>Mbîti</i>	— <i>Mbembî</i>	} Plumes de ces cinq oiseaux (cf. annexe zoologie)
— <i>Nlôbo</i>	— <i>Ntchie ntchie</i>	
— <i>Nlôba</i>	— <i>Ntieti</i>	
— <i>Nsînga</i>	— <i>Ndwa</i>	
— <i>Nvâza</i>		
— <i>Nvuɬa</i>		
— <i>Lubâba</i>		
— <i>Lutchefo lumbala</i>		

Pendant que se déroule cette laborieuse occupation, *Mwe Biduka* répète inlassablement sous forme de litanie :

« *Kusā :di Mbumba ntchia :ma kekubuta, Mbumba kekun :zula, kusā :da Mbumba kekubula bikaku* ».

« *Mbumba* tout-puissant, l'arc-en-ciel enfante, *Mbumba* éduque, vénéré *Mbumba* tu supprimes les obstacles ».

Des éléments physiologiques du client sont de plus déposés à l'intérieur de chacune des circonférences tracées au kaolin : fragments d'ongles des deux gros orteils, ainsi que des deux index et de l'annulaire de la main droite, quelques cheveux, des poils du bas-ventre du solliciteur, lequel appuie successivement une main, un pied sur le sol où il s'assied enfin. De la terre prise aux endroits où s'est exercée la pression de ces trois parties du corps est également déposée sur les ingrédients. Restant assis, *E. N...* étend horizontalement sa jambe droite à dix centimètres environ du sol, et la femme du *ngāga* saisit une pincée de terre à la verticale du talon ainsi surélevé, qu'elle ajoute à la préparation magique.

L'un des crapauds est maintenu gueule béante et gavé du contenu de l'un des trois cercles ; les gestes de la vieille femme sont rapides et précis : recueillant les ingrédients avec la lame de son couteau, elle les introduit et les pousse profondément dans le corps de l'animal. Une incision est alors faite à un doigt du coq apporté par *E. N...*, dont un peu de sang est versé dans la gueule du batracien que le client saisit aussitôt pour se l'appliquer successivement sur la tête, la poitrine et la naissance des orteils du pied droit. L'animal, déjà agité par des soubresauts d'asphyxie, est enveloppé et soigneusement ficelé dans un morceau du tissu sur lequel ont eu lieu les manipulations. Ce paquet sera jeté dans un lac par le *ngāga*.

Le second crapaud subit le même sort et sera enterré devant la case de l'homme venu acquérir la protection de *Mbumba*.

Les fragments humains et végétaux déposés dans la troisième circonférence sont également attachés dans un morceau de tissu bleu et seront enterrés au pied d'un arbre situé sur une hauteur proche de l'habitation du notable ou fixés au sommet d'une perche fichée en terre.

Une *luzim:bu lubateke* et une *luzim:bu lumakrra:du* ont été enfouies dans le crapaud destiné à être enterré, tandis que les deux autres perles sont mises dans un sachet ou enroulées dans un morceau de tissu qui est attaché au-dessus du biceps du bras droit ou sur le haut de la cuisse droite du visiteur. Ce dernier lève le bras tandis que *Mwe Biduka* s'écrie :

« *Kā:da likoko lisimba mbota sām̄wali. Tchinkā:da Tchimbumba butumba kasi butumbuloko* ».

« La paume de la main tient les sept étoiles. *Mbumba* pareil au *tchikā:da* (1) (Potto de Bosman), étreint mais ne lâche pas ».

La formulation quelque peu surprenante de cette définition de l'organisation politique du Loango et de la division du royaume en sept provinces, souligne ici l'importance du rôle de *Mbumba* : les mobiles politiques de celui qui sollicite la protection du *Nkisi* doivent être en conformité avec la tradition et l'Ordre, dont *Mbumba* est le gardien. Quiconque invoquerait le *Nkisi* avant de se livrer à des manœuvres portant atteinte aux institutions de Loango, subirait la colère de *Mbumba*.

Mwe Biduka affirme que le *ngāga Mbumba* désireux de montrer l'efficacité de son pouvoir, termine la séance d'invocation en provoquant quelque prodige : pluie soudaine en saison sèche ou brouillard intense et momentané, foudre (*nzasi*) apparaissant sous la forme d'un ou de deux petits chiens blancs.

A l'occasion d'une forme dégradée d'invocation de *Mbumba si*, le *ngāga* attache à la ceinture de son client un cadenas enveloppé dans un morceau de tissu avec les éléments matériels du *Nkisi*. Au cours d'un entretien avec *Mwe Biduka*, je demandai sur un ton prudemment anodin, quelques suppléments d'information sur cette procédure dont m'avait instruit un autre *ngāga*... Le vieux *Fumu* partit d'un rire méprisant, puis, semblant se raviser, changea d'expression et, pointant vers moi un index accusateur, m'adressa une violente diatribe, entrecoupée de longs accès de toux, dans laquelle il était furieusement question de la naïveté et du manque de tact avec lesquels j'évoquais devant le plus grand des *singāga*, les pauvres artifices d'individus dépourvus de connaissances véritables et usurpateurs de leurs titres...

(1) Ce petit lémurien est le symbole animal de la force et de la continuité politique (cf. annexe zoologique).

3. Un autre *ngāga Mbumba si* très puissant, habitant le village de Bilala, me décrit un type de manipulations et d'invocation du *Nkisi*, destinées à écourter la peine de prison endurée par un parent ou un ami.

Lui sont nécessaires pour faire agir le *Nkisi* :

- un crapaud vivant (*tchiu :la tchimonio*) ;
- un coq ou ses plumes ;
- des feuilles de *tchifilu* ;
- de l'urine de *sisi* ;
- *tchilemba nzau* ;
- un morceau de tissu bleu sombre.

Ayant déposé quelques ingrédients dans un cercle tracé au kaolin sur le tissu, il en remplit le crapaud d'une manière identique aux opérations précédemment décrites, et attache l'animal dans un morceau de l'étoffe.

Tout en exposant l'« affaire » au *Nkisi*, il mâche de la noix de kola qu'il recrache par trois fois sur le paquet avant de s'appliquer celui-ci sous chaque aisselle, de souffler dessus, et de le donner au client. Ce dernier le fera parvenir, avec de la noix de kola, au prisonnier qui, mâchant et recrachant les fruits sur le paquet, suppliera *Mbumba* d'amoindrir sa peine... Le reclus sortira peu après de sa prison.

Deux autres éléments interviennent plus spécialement dans les opérations destinées à faire cesser des calamités naturelles qui se sont abattues sur le pays :

nlindji (copal fossile)

malia :ta ndun :du (fragment de la plante de pied d'un éléphant). Cet ingrédient mélangé à la nourriture sert aussi à la suppression d'un interdit (*kusumuna tchi :na*).

L'homme revenant d'une consultation chez le *ngāga Mbumba si* peut être sûr du succès s'il rencontre en chemin un *nkuku* (coucou) ou un *mbulukoko* (touraco géant) de même que s'il croise un *mphuku* (rat indéterminé).

B. MBUMBA MA:SI

Les troubles ressentis par les personnes possédées par *Mbumba ma:si* sont comparables à certains symptômes de l'hydropisie et caractérisés par une enflure générale du corps et un ballonnement très accentué du ventre. Le *Nkisi* peut cependant agir d'une manière bénéfique en accordant la fécondité à des femmes stériles.

Les *singāga Mbumba ma:si* sont en forte majorité des femmes.

Le devin est le plus souvent assisté par deux ou trois femmes ayant été autrefois possédées par le *Nkisi*. Ses assistantes ne sont pas des *singāga*, mais ont effectué antérieurement un stage de *tchikumbi Libumba* et connaissent tous les chants consacrés au *Nkisi*.

Ayant préalablement invoqué le *Nkisi* en agitant le *tchikunda Tchimbumba* (grelot de *Mbumba*), *Madame Makoso*, habitante de Diosso, ouvre le *tchikahu*, dévoilant un monceau d'écorces, de cailloux, de tiges, de feuilles séchées et de minéraux divers ; effectuant le *libulo libilōgo* (préparation des remèdes) elle prélève et dépose lentement, avec des gestes mesurés, de minuscules fragments de chaque produit dans trois cercles tracés au kaolin sur un tissu vert :

- *mwā :ba fio :ta*
 - *mwā :ba ubenga*
 - *mpheso* (kaolin)
- } cf. annexe botanique



PH. 36. — Préparation des ingrédients de *Nsasi*.

- *ngun:zi* (ocre)
- *bikhōgolo* { coquillages qu'elle gratte légèrement de son couteau
- *bimakukula* { au-dessus de chaque cercle.
- *tchisumbu* (fragment de roche dont la possession, très rare, constitue une véritable consécration professionnelle pour le *ngāga Mbumba ma:si*. Cet élément est désigné sous un terme spécial lorsqu'il est manié par le devin (*nthupu*).
- plumes ou fragments de plumes du *nkusu* (perroquet) et de *nkāga* (pintade)
- *nlindji*.

Assises sur des nattes, entourant *Madame Makoso* et faisant face au malade, trois autres femmes invoquent le *Nkisi*, battant des mains et oscillant de droite à gauche avec ensemble.

Après avoir fait légèrement chauffer la solution, *Madame Makoso* la fait boire au client qui reviendra matin et soir pendant quelques jours pour absorber cette drogue dont le *ngāga* donne parfois une quantité suffisante au malade pour que celui-ci puisse la chauffer et la boire chez lui.

Les opérations destinées à rendre une femme féconde se déroulent d'une manière similaire. Cependant dans ce cas, la patiente est assise sur une natte disposée au fond d'un petit ruisseau dont le cours a été arrêté par un barrage de terre et de branchages qui sera enlevé à la fin de la séance ; l'eau déferlant et s'écoulant à hauteur de la ceinture de la malade, « emporte au loin sa stérilité ». Le récit très succinct de cette procédure, à laquelle nous n'avons pu assister, n'est pas sans rappeler le déroulement des soins prodigués pour guérir les maux envoyés par *Maniā:gu*.

Les cas de gravité extrême d'hydropisie ou de stérilité nécessitent une période de *tchikumbi*, dont le début et la fin sont marqués par une *tchiā:ga Tchimbumba* dansée par plusieurs devins ainsi que par la malade et rythmée au son du *ngoma*. La victime de *Mbumba* est astreinte au respect des interdits de rigueur en cette circonstance, et logée sous un *liyembi Limbumba* hangar dont le toit aux deux pans inclinés est fait de feuilles de l'arbre dénommé *Mbumba* (non identifié) ; aucun individu du sexe opposé n'a droit de visite à moins d'avoir obtenu une autorisation spéciale du devin (*kusumuna tchi:na* : suppression de l'interdit).

Des tabous alimentaires interviennent : bien que l'ensemble des viandes soient proscrites, un interdit très strict pèse sur le *nkuti* (antilope indéterminée) ; parmi les poissons, la sole (*libōdo*), la raie (*lusima*) et le requin (*tchibāgudu*) ne doivent pas être consommés.

Un langage elliptique, imagé, différent des modes d'expression habituels est également de rigueur pour les personnes subissant cette initiation.

Chants accompagnant l'invocation de Mbumba ma:si :

En effectuant le *litebulo bilōgo* (préparation des remèdes), le *ngāga* et ses aides sollicitent la mansuétude du *Nkisi* et entonnent, accompagnés par le son grave du *ngoma*, un premier refrain rappelant aussi à la famille de la malade que le moment est venu de les payer ou de verser un premier acompte :

« *Mphana bisā :bu i bia :na, yabō :ga liā :bu...* »

Mphana bisā :bu i bia :na, yabo :ga liā :bu... Ntchurrrr... Mbwe mbwe mbwe... »

Ainsi qu'il convient de le rappeler, le *bisā :bu i bia :na* constitue à la fois le paiement du devin et la sollicitation faite au *Nkisi*.

Signifiant ici la gravité de la maladie dont la guérison est espérée, le mot *liā :bu* (« affaire », conflit) en souligne aussi l'origine conflictuelle. Ayant entonné à plusieurs reprises ce court refrain *Madame Makoso* y met fin d'une manière concertée par des onomatopées dépourvues de sens explicite, interjections proférées sur une tonalité décroissante, marquant d'une manière progressive la fin d'une chanson.

« *Mboma yo mikoka nthāgu mwendo 'nlādia :nu...* »

« De ce python nous ne voyons que les traces ; dépêchons-nous de le suivre car le soleil va disparaître... »

Le *Nkisi* est comparé au python, incarnation animale de l'arc-en-ciel, associé et parfois identifié à *Mbumba*, que l'on poursuit à la trace à l'approche des ténèbres. Par cette image le *ngāga* rappelle l'urgence des soins à apporter à la maladie dont les symptômes sont les seules traces visibles de *Mbumba*... qu'il importe de rejoindre, de capturer ou d'apitoyer suivant qu'on le qualifie de python ou de *Nkisi*.

« *Bāda ngoma nsikili kwa :mi sum :ba, bwindji yiyola mām :ba twakunkungula fa yāga ».*

« Batteur de *ngoma*, joue-moi de ton instrument afin que je chante une chanson, afin que nous nous baignions dans le lac ».

La patiente est placée dans l'eau ou sur la rive pendant que le devin réclame par cette chanson, le rythme du tambour.

« *Yinkobila Mbumba yobilo :bo twakafwa :na yāga yana :ta tchivu :mu tchikāmbu mwa :na, Mbumbe...* »

« Je me baignerai, Mbumba, baigne-toi, nous sommes près du lac, je porte une grossesse sans enfants, Mbumba... ».

Comme dans le refrain précédent, le rôle de l'eau est mis en évidence. Le devin et ses assistantes chantent et s'expriment au nom du malade possédé par *Mbumba*. Ils invoquent le principal symptôme de son mal : un ballonnement du ventre extérieurement comparable à une grossesse.

Pendant les opérations qui succèdent au *litebulo libilō :go*, plusieurs refrains sont entonnés, dont l'analyse révèle les caractéristiques de ce *Nkisi ma :si*,

« *Yā :ga libumba 'nkungulā :ga, èèh Mbumbe...* »

« Lac de Mbumba où je me baigne, èèh Mbumba... ».

L'eau est l'élément auprès duquel résident le plus souvent les *Bakisi*, et particulièrement tous les *Bakisi ma:si*. C'est dans l'eau, ou à proximité de cet élément, que l'invocation du *Nkisi* s'avère la plus efficace.

« *Ma :ma wunden :da ; 'ntima wakambala kutuba kutchifum :ba, lutuba limwe :ka kubembikā :ga limesi katwilā bana bānguili* ».

« Ma mère m'a haï ; cependant je pense dans mon cœur que lorsque l'on parle en famille, il ne faut dire qu'une seule parole, retenir ses paroles (ses arguments) car nous sommes tous de la même mère ».

En dépit des maux qu'il prodigue à ses victimes, le *Nkisi* ne doit être évoqué qu'avec prudence et retenue.

« *Ma :ma usie kumbumi*

Ma :ma usie kumbitchi

Ma :ma undenda yasias :la wo mive :ka.

'Ntima wakumbala fana ide kali ? »

« Ma mère m'a rejeté

Ma mère m'a abandonné

Ma mère m'a détesté. Je suis resté tout seul.

Je pense dans mon cœur : où vais-je vivre ? ».

Le *ngāga* se substitue à la malade et cherche à émouvoir *Mbumba* qu'il qualifie d'une manière prudemment indirecte de mère cruelle ayant haï et abandonné son pauvre enfant.

« *Mwā :ba lāgama, kulāgama mikwenda* »

« *Mwā :ba* courbe-toi, quand tu te courbes je m'en vais ».

Un vent se levant subitement, et courbant la cime des arbres, une pluie soudaine en saison sèche, ou quelque autre phénomène météorologique signale le moment où la victime est libérée par le *Nkisi* au nom duquel s'exprime le *ngāga*. Intervertissant délibérément la nature des causes et des effets, ce dernier accroît l'ésotérisme de sa formule et s'adresse au *mwā :ba*, arbre dont le bois intervient dans de nombreuses recettes magiques et divers rituels religieux, comme si sa courbure, sous l'action du vent, déterminait le départ de *Mbumba*, alors qu'elle n'en est, selon le sens commun, qu'une manifestation.

« *Mbumba lōguila, wakunkwenda kuna kufuma* ».

« *Mbumba* rassemble ses affaires, il s'en va là-bas d'où il était venu ».

Ce refrain annonce la proximité de la guérison : le *Nkisi* quitte sa victime...

« *Lābila 'nuni mwa mbala, masakasaka ma ndaī makatalila, mwa :na lenga* »

« Prépare à ton mari quelques patates douces, car l'estomac de ton aimé est creux, enfant dépêche-toi ».

Le *ngāga*, s'identifiant au mari de sa cliente, réclame de la nourriture ; le moment du paiement est venu.

2. Tchiteka (en yombe : *kiteka*)

A. Les femmes enceintes sont les principales victimes de ce *Nkisi ma:si* qui provoque des fausses-couches et des avortements.

Le *ngāga Tchiteka* vers lequel le *ngāga kutesi* a orienté la victime, ordonne au mari de cette dernière, après avoir reçu le *mbōdo* (un poulet et une pièce de tissu), de lui procurer un morceau de bois de padouk (*tchisiesi*) qu'il sculpte en forme de quadrilatère au milieu duquel il découpe un orifice circulaire ; des nervures et des fibres de *tchizikazika* sont enfilées dans l'anneau de bois ainsi obtenu, et nouées de manière à rester accrochées à l'objet qui porte le nom de *suka Tchiteka*, (cadet de *Tchiteka*). Une ficelle en fibres de baobab est passée dans un petit trou percé dans un angle du *suka Tchiteka*, et nouée autour du corps de la malade ; passant sur une épaule et en travers de la poitrine, le cordon laisse pendre le talisman sur le côté opposé du thorax, dix centimètres environ au-dessus de la taille.

La femme est assise sur une natte (*nkwalla*), les jambes étendues et recouvertes du tissu fourni par son mari. Le *ngāga*, qui a ouvert le *tchikalū*, dispose dans deux cercles tracés au kaolin sur la natte, deux tas composés des ingrédients suivants :

maliā :ta ndun :du (fragment de la plante d'un pied d'éléphant)

nduŋa nzau (excrément séché d'éléphant)

nkḥādika

ntchilika

nlindji

nvutu

livəfo

nsimiŋi

lusaksaku

lilā :du (a)

likaye linzō :bi

Le *ngāga*, soulevant le pagne, découvre les jambes de la malade sur lesquelles il recrache une partie des composants du deuxième tas d'ingrédients qu'il a préalablement mastiqués. Puis il répète l'opération sur le ventre, les seins et le dos de la patiente.

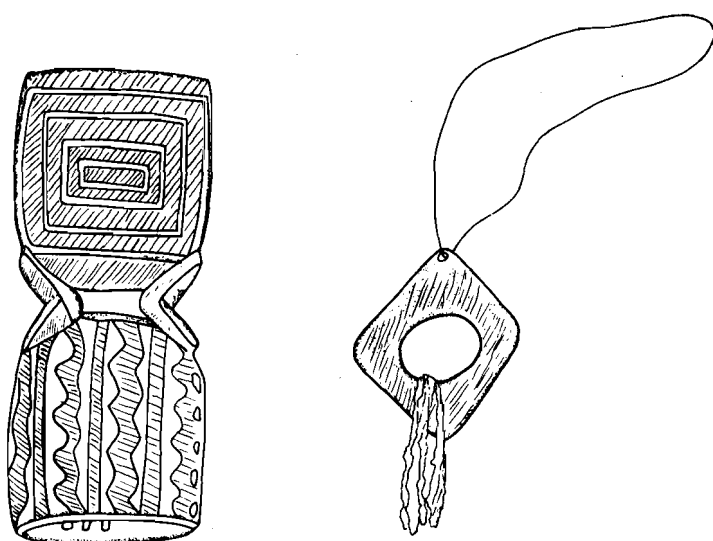
Deux jours plus tard, une autre séance a lieu, au cours de laquelle le *ngāga Tchiteka* étale sur une natte deux feuilles de *ntchentcheli* sur chacune desquelles sera déposé un petit tas des substances énumérées précédemment. Sur le premier monceau sont déposés des fragments de *malembalemba*, au deuxième sont ajoutées des bribes de feuilles de *mbōdji*. Enveloppés dans les feuilles de *ntchentcheli*, ces deux ensembles magiques sont copieusement imbibés d'eau et placés sur le bord du toit de la case de la femme, au-dessus du seuil. La malade en recevra sur la tête et le dos l'écoulement d'un liquide jugé thérapeutique, à chacune de ses entrées et sorties.

Cette méthode curative est employée lorsque le *Nkisi*, qui n'a pas été déclenché par une séance de *miloko* effectuée par un humain, a délibérément affecté sa victime, coupable de la transgression d'un interdit rituel.

B. Une personne peut être possédée par le *Nkisi* à l'issue d'une séance de *miloko* effectuée par un ennemi.

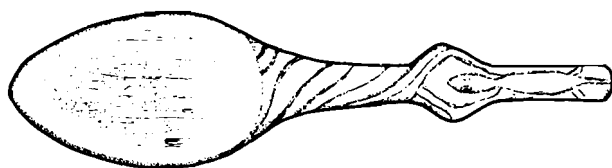
Le *ngāga Tchiteka* fait ramolir de la *niā :ga* (résine de l'arbre *niā :ga niā :ga*) en la plaçant dans une enveloppe d'écorce de bananier qu'il maintient au-dessus d'un feu. Les ingrédients végétaux et animaux du *Nkisi* auxquels sont ajoutés des cheveux de la femme ainsi que des fragments ou râclures d'ongles de son pouce et de son gros orteil droits, sont placés dans une cavité creusée à cet effet dans le ventre de la statuette (1) et maintenus par un empâtement de résine qui les recouvre. La *nkḥosi* (statuette) est portée

(1) Il existe une statuette (*nkḥosi*) représentant *Tchiteka*, constituée par une figurine assise, bras croisés dans le dos, jambes repliées.



GRELOT DE BOIS (ichikunda)

suka tchitska



CUILLERE DE BOIS

FIG. 6. — Artisanat Yombe.

par la patiente à l'aide d'une fine bretelle en écorce de baobab. Puis la femme est allongée sur une natte, à proximité d'un endroit retiré, habituellement réservé au dépôt des ordures (*liya:la*). Un rameau de bananier posé sur son ventre est coupé en deux parties par le devin qui en jette les deux moitiés de part et d'autre de la malade... Pendant cette opération, le *ngāga* mâchait les ingrédients utilisés pour l'invocation du *Nkisi* ; il les recrache maintenant sur le ventre et les seins de sa cliente. Puis crochétant de son auriculaire droit celui de la femme, il la relève et la renvoie chez elle.

3. Maniā:gu

Ce *Nkisi ma:si* envoie diverses affections de la peau et des gales virulentes.

Dès l'aube, avant que quiconque ne soit sorti, le *ngāga Maniā:gu* et son client se rendent près d'un petit ruisseau. Deux piquets de bois terminés par une fourche sont plantés sur chaque berge et reliés par une branche à laquelle sont accrochés des rameaux de palmiers. Le devin dessine sur une natte deux cercles concentriques d'ocre et de kaolin ; puis il mâche des râpures de *nkhādika*, *ntchilika*, *nvutu*, *livsofo*,

nlindji, *lusaksaku*, et les crache sur la natte qu'il étale ensuite sur le fond du ruisseau et sur laquelle s'assied le malade. Ce dernier est recouvert de *tukula* ; le buste est nu, la taille ceinte de vieilles hardes . Le *ngāga* lui rase les cheveux et les laisse emporter par le courant. Nouant son auriculaire à celui du malade, le devin soulève celui-ci d'une traction. Tous deux s'en retournent sans regarder derrière eux.

4. Nsasi

L'action redoutée de ce *Nkisi ma:si* s'exerce aussi sous une forme quelque peu atténuée, sous le nom et la personnification de *Tchimbuka*, « épouse » de *Nsasi*. Les descriptions de deux formules d'invocation agressive et thérapeutique du *Nkisi* permettent une évaluation du nombre et de l'importance des variations qui différencient les comportements des *singāga* d'un même *Nkisi* ; afin de souligner la netteté des divergences de pratique, il n'est pas inutile de comparer ici la méthode d'un *ngāga Nsasi* Yombe de Kakamoëka et celle d'une femme Vili de Diosso.

Les interdits, les obligations qui caractérisent le passage en *tchikumbi* (nécessaires pour les cas graves) sont sensiblement identiques dans les deux cas et ont fait l'objet d'une synthèse groupant des éléments complémentaires recueillis chez les Bayombe et les Bavili. Cependant, la conception et la méthode Vili d'invocation de *Nsasi* s'avèrent, telles qu'elles apparaissent aujourd'hui, plus simples, édulcorées et plus variables suivant les pratiques, que le processus observé en pays Yombe.

A. En pays Vili, après avoir perçu le *mbōdo*, le *ngāga Nsasi* écoute les doléances de son client. Curieusement, c'est ce dernier qui formule à haute voix les conditions de l'agression, l'intensité des maux qui affecteront les membres du clan adverse, ainsi que l'ordre chronologique dans lequel les victimes tomberont malades, et éventuellement succomberont. Avant de parler, le client s'est dénudé, s'est ceint les reins du *tchibati* (ce pagne court, habituellement porté par les guerriers, manifeste l'agressivité de son état) et a tracé au kaolin (*mpheso*) un ruban de couleur blanche sur ses bras, ses épaules, la poitrine, le sternum, le ventre et encerclant le nombril, de même qu'il a entouré chaque genou d'un cercle blanc et l'a relié au coup de pied par une ligne descendant le long du tibia.

Assis sur sa natte, la tête penchée dans une attitude de profonde réflexion le *ngāga* écoute le visiteur en secouant la *nsāgu* (calebasse munie d'un manche et remplie de graines, particulièrement utilisée par les aides du *ngāga liboka* pour rythmer la danse et les entrechats de ce dernier...).

Le *Nkisi* agira au terme d'une période plus ou moins longue.

La victime de *Nsasi* présente les symptômes de la trypanosomiase ou un ensemble de troubles variés qu'il est impossible d'intégrer dans une direction clinique ou un syndrome précis : maux de tête, tachycardies, désordres mentaux, infections des gencives, enflures des pieds, crachats de sang.

La description suivante résulte d'observations des manipulations et du comportement d'une habitante de Diosso nommée *Tchitula*, également appelée par son surnom initiatique : *Fun:zi*.

Le malade en cours de traitement est couché sur deux nattes : une *lwāndu* (faite en papyrus), une *nkwalla* (en fibres de sarcophrynum) ; son visage est couvert de kaolin sur une bande frontale de deux à trois centimètres de largeur reliant les deux tempes. Avant d'ouvrir le *tchikalu*, *Tchitula* emplit sa bouche de vin de palme qu'elle recrache, vaporisant le liquide en plusieurs fois sur le paquet. Le malade, ou l'un des siens, jette de l'argent sur le *tchikalu*. Cette monnaie est appelée pour la circonstance *bidun:du*. Deux cercles de kaolin sont dessinés sur un tissu rouge enfermant chacun une circonférence tracée à l'ocre à l'intérieur de laquelle sera déposée une quantité infinitésimale de chaque ingrédient participant aux manipulations nécessaires à la libération du *Nkisi si* :

litō :di
tukula
liatchi lifun :zi (œuf de pintade)
lisefi
nzelele
nkhādika
nthupu (*Ntumbu nsɔ̃ni*)
nlōdo
nkhoko tchibimba (vieille pipe)
nvutu
likala likumbi (« charbon de bateau », car la caractéristique de ce minerai est dite « de faire marcher les bateaux »).
nkhādi nkulu (fruit du *litō :bi*)
ngōgo
nduma
mwā :ba (*fio :ta — uben :ga*)
tchisakasaka tchingumba (queue d'atherure)
solila
sosōbo
bisimɔ̃ni
sisāba
manɔ̃
tchikōgo (manioc séché)
livɔ̃fo
lilā :da

Pendant que s'effectue ce travail, *Tchitula* et ses aides, assises face à face, entonnent inlassablement un refrain très court dont le sens n'a pu être défini : « *nkhoko tchitimba iyamwe Ba :lu eeyaeeya* » « La vieille pipe du seigneur *Ba :lu...* » (selon LAMAN, tout Kongo rêvant qu'il fume la pipe est sûr d'avoir des enfants prochainement ; la chaleur du fourneau de la pipe procure plaisir et fécondité). Oscillant avec ensemble de droite à gauche, les chanteuses battent des mains et les retournent de temps à autre, paumes vers le ciel, dans un geste signifiant à la fois dénegation, impuissance, ignorance, et feint détachement. Ce sont des femmes d'âge plus que mûr, aux silhouettes sculptées par les travaux de culture. Leurs traits sont impassibles, les expressions lointaines. Toutes ont été ou sont encore possédées par le *Nkisi Nsasi*.

Les particules végétales, animales et minérales utilisées sont attachées dans un morceau de tissu rouge et reçoivent du *ngāga* une seconde vaporisation buccale d'alcool avant d'être enfouies dans le sol sous le *liyembi* (hangar en tous points comparable au *mwā :za*, spécialement construit pour les *bikumbi*, et sous lequel officient parfois les devins).

Enfin le *ngāga* frotte le malade avec de la sève de *nkwisa*.

B. A Kakamoëka, le *ngāga Nsasi* sollicité par un individu pour dresser le *Nkisi* contre l'auteur d'un méfait, procède d'une manière différente, non dépourvue, cependant, d'analogies avec la méthode précédemment décrite.

Après avoir reçu le *mbodo* de son client et prévenu ce dernier des dangers encourus en cas de mensonge, il écoute ses doléances. Le visiteur s'est, comme il se doit, accoutré du *tchibati* ; bras, épaules, ventre et jambes sont passés au kaolin. Le *ngāga* saisit alors quatre petites branches de différents arbres : *mwā :ba fio :ta*, *nlōba*, *nlōlogo*, *lisisa libabō :go*, dont les tiges sont groupées et attachées entre elles par une liane (*nlā :vi* ou *tchitungu*) et en frappe le panier (en vili : *tchithenda* ; en yombe *nthendi*) en fibres de palétuvier tressées, contenant les objets de *Nsasi*, tandis qu'il répète la plainte et le désir de vengeance de son client.

Le *ngāga kutesi* oriente l'individu affecté par ce *miloko* (envoûtement) vers un devin de *Nsasi* lequel exigera un *mbōdo* composé d'un poulet, d'un morceau de tissu rouge, d'une natte et d'un couteau.

Soulevant le couvercle du panier contenant son attirail, l'officiant saisit trois éléments : *makala* (charbon de bois), *mpheso* (kaolin), *ngun:zi* (ocre) avec lesquels il dessine respectivement trois cercles inscrits les uns dans les autres dans l'ordre d'énumération des ingrédients cités plus haut, sur les fonds de deux canaris de tailles différentes, d'une assiette en bois (*lulōgo lunti*) ainsi que sur la natte (*nkwalla*).

Dans l'assiette de bois sont mélangés tous les composants naturels de *Nsasi* (dont l'énumération correspond, à quelques différences près, à la liste recueillie à Diosso). On y ajoute en plus de la *tukula* et de la sève de *nkwise*. Dans ce petit canari sont déposés : *nzelifi*, *lisefi*, *tchika koka* (coquillages de mer).

L'ensemble des ingrédients, sauf ceux déjà cités, est placé dans le troisième récipient. Du sang coulant d'une incision faite à un doigt du poulet porté au devin est versé sur le contenu des deux canaris et de l'assiette.

Puis le *ngāga Nsasi* râpe légèrement, avec son couteau, le bec du poulet au-dessus de chacun des récipients ; trois plumes de l'animal sont mises dans le grand canari. Tordant et pressant alors deux fragments de tige de *nkwise*, il en égoutte la sève sur le malade, en criant à l'adresse du *Nkisi* : « *Kolila, kolila, kolila !* » ; « Adoucis-toi, apaise-toi ! ».

Continuant d'utiliser de la sève de *nkwise*, le devin en masse le corps du malade toujours assis sur la natte, qu'il fait basculer sur le dos et pivoter à plusieurs reprises de droite à gauche avant de l'éventer avec le tissu rouge en chantant :

« *Kolila lembikila mwa :na mala :si,
nsōgo kebila mi ngāga ilala tolo* »

« Apaise-toi, endors-toi, enfant de *Nsasi*,
adoucis la maladie, que je puisse trouver le sommeil, moi le devin ».

— L'absence de régression de la maladie à l'issue du premier traitement, est parfois interprétée comme le désir du *Nkisi* de continuer à posséder sa victime et de voir celle-ci devenir *ngāga Nsasi*. Cette adhésion peut intervenir par la propre volonté du malade, mais aussi être inspirée sous forme de rêve ou de présage par le *Nkisi*, qui ne manifeste cette exigence qu'à l'égard des détenteurs de *likundu* (1). Une phase spéciale est donc ajoutée aux opérations précédentes, qui consacre le malade au *Nkisi* ; celui-ci est assis sur une souche ou un objet surélevé, un fusil chargé placé sous ses deux pieds. Soutenu par le son du *ndun:gu*, le *ngāga Nsasi* danse la *tchikandji*, tenant et agitant de chaque main une *nsāgu* (calebasse remplie de graines) et criant plutôt qu'il ne chante :

« *Sia, sia, sia ndumuka, ndumuka, ndumuka !...* ».

« Sors, envole-toi, envole-toi, envole-toi !... ».

Puis s'adressant au *Nkisi* par l'intermédiaire du possédé, le *ngāga* chante :

« *Tunga nzo bitcheli bio :li ubāgubuka tala libakala ukeli* ».

« Construis ta maison de deux branches de palmier, transforme-toi, si tu es un homme ».

Cette chanson constitue une invite faite au malade de construire sa maison, son destin à l'aide des deux « branches de palmiers » qui représentent les phases thérapeutiques supportées par lui, de se transformer totalement — s'il est un homme véritable — afin de devenir un vrai *ngāga*.

Subitement, le malade tombe sur le sol, en proie à une crise de forte agitation d'apparence hystéroïde. Un coup de fusil est tiré. On ranime l'initié, on le ramène dans sa case, on l'assied à côté des divers

(1) Élément de force vitale dont la possession est le préalable indispensable à toute manipulation du sacré.

supports matériels du *Nkisi* : un panier contenant le matériel nécessaire au déclenchement du *Nkisi*, et une statuette (*nkhosi*).

Il est alors lavé avec de l'eau chaude contenue dans un canari, mélangée à la totalité des éléments naturels qui incarnent le *Nkisi*, et frotté de *tukula*. Puis une feuille de manioc trempée dans le canari et couverte de kaolin, est utilisée pour le badigeonner de points blancs sur les bras, les épaules, le pourtour du nombril, les jambes et les pieds (cf. descriptions précédentes).

Tandis que le futur devin réapparaît pour assister à la fin de la danse, les femmes de l'assistance chantent :

« Ngwedi êêêêh ! māga, māga sin :zi ».

« Ngwedi êêêêh ! (oiseau noir appelé par les Bavili *susu nsitu* : poule de brousse) ! pareil, pareil au *sin :zi* (genette, cf. annexe 4).

Les motifs tracés au kaolin sur le malade ne sont pas, en effet, sans évoquer les taches du pelage de la genette, dont la fourrure est un accessoire important de nombreux devins. L'identification courante du *Nkisi Nsasi* à un oiseau (le plus généralement au toucan) est corroborée par un proverbe connu : « *Nsasi Nkisi nuni* » : *Nsasi* est un *Nkisi* oiseau ».

Un séjour en *tchikumbi* s'impose, pendant lequel le néophyte apprendra à connaître *Nsasi* (manipulations, manifestations du *Nkisi*, chansons d'invocation) et au terme duquel a lieu une *tchikandji lini :zi* (*tchikandji* de réjouissance) constituant en fait l'intronisation officielle du nouveau *ngāga* qui reçoit le lendemain de son initiateur une certaine quantité de chacun des ingrédients nécessaires à l'exercice de sa nouvelle fonction.

Effectuant le *mu :lla*, formule gestuelle de transmission du pouvoir, le devin se touche alternativement les deux pieds, les deux aisselles et étend ses mains, paumes vers le ciel, placées près de sa bouche en direction du nouvel initié, qui allonge également les siennes en touchant le bout des doigts de son vis-à-vis, lequel souffle sur la surface ainsi formée, vers le novice qui retourne ses mains contre sa poitrine en remerciant, imité en ce geste par son initiateur.

Le nouveau *ngāga* dépendra encore, pendant quelque temps, psychologiquement et matériellement de son maître qu'il devra avertir avant de soigner son premier client.

C. Au-delà d'un certain stade d'évolution de la maladie, la mise en *tchikumbi* est considérée comme inévitable, pour une durée variant en moyenne entre vingt jours et deux mois. Elle n'implique pas inévitablement que le malade devienne devin.

Le jour précédant la claustration, la *tchikandji* est dansée par le *ngaga Nsasi* accompagné de quelques personnes, parents, amis ou voisins de la victime, ayant antérieurement souffert de *Nsasi*. Dès le lendemain, le corps du patient, couvert du *tukula* (préparée et liquéfiée avec du vin de palme), est strié au kaolin d'une ligne ou de petits points espacés reliant bras et épaules par la nuque, et décorant la poitrine, le ventre et les jambes (cf. descriptions précédentes). Revêtu d'un pagne enduit de *mwā :ba* (sauce de noix de palme), le malade porte sur lui tous les ingrédients dont la combinaison provoque l'action du *Nkisi*, attachés dans deux morceaux de tissu rouge et fixés à deux cordelettes en fibres de baobab portées en bretelles, passant d'une épaule à la hanche opposée, et appelées *sisiku* (sing. *siku*). Deux épaisses bandes de raphia (en Vili : *simphatākāni*, sing. : *mphatākāni* ; en yombe : *biyembi*, sing. : *kiyembi*) sont portées de la même façon et soutiennent, également attachés dans un tissu rouge, trois éléments particuliers du *Nkisi* : *nthupu*, *nkhādika*, *ntchilika* (Yombe : *nkilika*).

La totalité des ingrédients est aussi placée sous forme d'infimes particules dans un tissu rouge attaché au bras gauche et dans un tissu de même couleur attaché autour de la tête ; le nœud de ce bandeau est posé sur le front et traversé d'une plume de perroquet.

C'est ainsi paré, que le malade entre dans la case qui lui est attribuée, entourée de feuilles de palmiers et munie de deux entrées respectivement réservées aux hommes et aux femmes. Un *nswami* (galinacée : c'est un coq si le malade est du sexe masculin, une poule s'il s'agit d'une femme) lui tiendra compagnie pendant toute sa retraite, dormant la nuit entre ses jambes, nourri des mêmes aliments que lui. Le volatile tient le rôle de témoin ou d'intermédiaire entre la victime de *Nsasi* et le *Nkisi* ; il mourra si le moindre tabou (*tchi:na*) est transgressé.

Astreint aux interdits qui caractérisent son état, le malade ne peut consommer que des *biselo* (morceaux de manioc bouilli) et du poisson. Tous les autres aliments, en particulier les viandes, sont défendus. Le vin de palme et la sève de *nkwise* sont les seules boissons autorisées. Le reclus ne doit pas manger de manioc récemment retiré de l'eau, ni recevoir dans sa case la personne qui l'a préparé, à moins que cette dernière ne se rince les mains avec de la sève de *nkwise*. L'individu entré en *tchikumbi* ne doit évidemment pas toucher d'instrument de cuisine, ou le récipient contenant sa nourriture, ni saisir celle-ci, mais recevoir les aliments de la main d'une autre personne.

Aucun cabri ou mouton ne doit être introduit sous son toit. Aucun individu ayant eu des rapports sexuels la nuit précédente ne peut visiter le malade, non plus qu'une femme indisposée ou ayant récemment accouché. Nul visiteur du sexe opposé, ni les jeunes enfants, ne doivent s'asseoir sur le lit du patient. Ce dernier ne peut user de son autorité familiale ou politique pour imposer sa volonté à quelqu'un contre son gré. Celui qui exécute un ordre donné par le malade en surmontant une réticence ou une aversion personnelle, doit prononcer une formule d'excuses à l'intention du *Nkisi* : « *Mala :si kwā :di* » (*mala :si* est l'appellation particulièrement déférente par laquelle on s'adresse au *Nkisi* lorsque ses manifestations sont visibles et agissantes).

La période de *tchikumbi* est clôturée par une fête : *iylobo Linsasi*, marquée par une *tchikandji* et un festin au cours duquel le convalescent consomme tous les aliments qui lui furent longtemps interdits.

CHANTS D'INVOCATION DE NSASI

1. « 'Nsiklia nguli mahaleéééé, nowéééé
ma :ma yabokwa liā :bu éééé... »

« Toucan, enterre la « marâtre »
ma mère, j'ai eu une affaire... ».

Un homme qui avait été élevé et choyé par une femme qui n'était pas sa mère mais la seconde épouse de son père, promit à cette dernière, peu avant sa mort, de l'honorer par les funérailles habituellement réservées aux plus grands personnages du royaume. Oubliant sa promesse, il entreprit d'enterrer sa mère nourricière le plus simplement du monde. L'enterrement fut interrompu par l'esprit (*nkulu*) courroucé de celle-ci qui vint semer la perturbation et terroriser l'assistance. En chantant, le parjure invoqua le « toucan » dont « la bosse ressemble à une tombe » et dans lequel il enferma l'esprit turbulent de la morte.

2. « Éééh mu nlela ééh yaye, sula Mayembo (1) masula nkho :bo.
Éééh mu nlela Fumu nkho :bo ééh mu nlela wu yisila ».

« Ééh tu es venu par la bruine, tu frémis comme le cabri
Ééh par la bruine, tu frémis comme le bouc, ééh tu es venu par la bruine ».

Le verbe *kusula* qualifie le frémissement des muscles du cabri ou du bouc dans la fraîcheur du petit matin. Ces deux animaux, dont les tremblements matinaux évoquent le frémissement de la nature sous la bruine par laquelle se répand et se propage le *Nkisi*, ne doivent jamais se trouver à proximité de la victime de *Nsasi* placée en *tchikumbi*.

(1) *Mayembo* : nom donné au *Nkisi*.

3. « *Mwā :ba sã :gu sia bilō :go* »

« Fais des fétiches avec les fruits du *mwā :ba*
 éêêh mon frère, fais des fétiches avec les fruits du *mwa :ba*,
 éêêh fais des « médicaments » avec les fruits du *mwā :ba* ».

Les fruits de cet arbre (*mwā :ba fio :ta*) constituent le composant essentiel des remèdes utilisés pour guérir les maux de *Nsasi*.

5. *Fun :za*

Ce *Nkisi ma :si*, qui est, selon LAMAN, considéré au sud du fleuve Congo comme « le créateur du fœtus », et dont la mythologie Yombe fait l'épouse de *Mbumba ma :si*, n'affecte et ne possède que les femmes qu'il rend stériles ou dont il interrompt les grossesses par des troubles (d'ordre général et peu défini) entraînant la mort.

La personne possédée par *Fun :za* est parcourue de frissons et prise d'une forte fièvre qui cesse subitement pour faire place à un refroidissement s'accroissant jusqu'au décès qui survient rapidement...

Ce *Nkisi*, dont l'action ne se manifeste pas que sous une forme agressive, protège les jumeaux dont la mère rend visite, peu après leur naissance, à un *ngāga Fun :za*, afin que celui-ci attire la protection de *Fun :za* sur les nouveau-nés. Ce devin, dont la charge est le plus souvent assurée par une femme, est aussi sollicité par les mères ayant perdu des jumeaux, afin que le *Nkisi* fasse renaître ces derniers (1), et par les femmes enceintes aux grossesses difficiles ou douloureuses.

Fun :za apparaît parfois aux mères de jumeaux, ou aux devins, sous la forme d'une femme à la peau très claire, habillée de blanc, grimaçant sur toute la largeur du front de points de kaolin alternant avec des points d'ocre. Ce n'est d'ailleurs qu'après s'être paré le visage de ces motifs, que s'active la femme chargée de placer des jumeaux sous la protection du *Nkisi* : les deux bébés sont placés sur une natte, de part et d'autre du *tchikalu* dans lequel le *ngāga Fun :za* plonge ses deux mains et les y retourne plusieurs fois avant de les appliquer sur chacun des jumeaux en disant :

« *Ndjei Fun :za, ndjei Mbumba, ndjei Fun :za ken :ga, ndjei Mbumba kwa :ba, ndjei Nzuka nguili uzu :ka si. Mwa :na, ntchia :to mwa :na, mwa :na libakala, mwa :na, kwisa masali masali* ».

« Toi *Fun :za*, toi *Mbumba*, toi *Fun :za Ken :ga* (2), toi *Mbumba Kwa :ba* (2) toi *Nzuka Nguili* (2). Enfant, fille, garçon, enfant, venez » (*masali* : terme intraduisible).

Appliquant de l'ocre et du kaolin sur le front des jumeaux, le *ngāga* chante :

« *Bane nketchika ketcha, bakenketchika ntchia :ma* »... (formule insolite dont le seul élément compréhensible réside dans le mot *ntchia :ma* : arc-en-ciel — qui est aussi un prénom couramment attribué à des jumeaux).

Puis il énumère tous les prénoms habituellement donnés aux jumeaux :

Tchiniun :ga (en Yombe ; *kiniun :ga*)
Nvangui
Ken :ga
Kwa :ba
Tchibasa
Nā :ga
Ngoto
Nlōba

Mazun :du
Ntchia :ma
Mbumba
Nsun :da
Mphāmbu
Ndjili
 etc.

(1) Les deux premières naissances succédant à la mort des jumeaux constituent la réincarnation de ces derniers.

(2) Prénoms habituellement donnés aux jumeaux.

L'assistance, composée en forte majorité de femmes, danse la *ntchiā:ga*... Un claquement de mains de l'assemblée : l'un des jumeaux est retiré de la natte, un second claquement et l'autre bébé est également repris par sa mère.

L'interruption prématurée d'une grossesse, imputée à *Fun:za* par le *ngāga kutesi*, nécessite un traitement différent, qui se déroule auprès d'un ruisseau sur chaque rive duquel sont plantées face à face deux perches de bois (*nkalla*) réunies au-dessus de l'eau par deux traverses auxquelles sont suspendues des feuilles de palmier disséquées longitudinalement ; une torche de résine est attachée et enflammée au sommet de chaque piquet. La malade dont la face est pointillée d'ocre et de kaolin, est couchée sur la natte placée dans l'eau, tournée vers l'amont, la tête surélevée. Deux morceaux de tissu noués et contenant chacun des morceaux séchés de :

mwā:ba fio:ta,
mwā:ba uben:ga,
nlolōgo,
lisisa libabō:go,
nlōba,
nfuma,

tchiala mio:ko, sont trempés et utilisés par le *ngāga* pour asperger sa cliente.

Les femmes qui assistent à la séance dansent au son du *ngoma*, avançant en cercle, à petits pas glissés accompagnés de déhanchements et de balancements du buste d'avant en arrière, tout en retroussant leurs pagnes et en se livrant à des mimiques très évocatrices ; c'est le « *kibakama kimbolōgo* » « exhibition des aubergines » (le verbe *kubakimina* qui signifie présenter, montrer, exhiber, comporte une nuance d'impudeur et de provocation sexuelle ; le mot aubergines est utilisé pour désigner indirectement les cuisses).

Après la danse, tout le monde se sépare en chantant à l'adresse du *Nkisi* : « *kubula lubula kinona*... » « enlève, enlève les fourmis... » (cet insecte symbolise la douleur ressentie par la malade).

Personne ne doit se retourner en s'en allant, sous peine de compromettre la guérison.

6. Ngogofo

La caractéristique de l'action de ce *Nkisi ma:si*, réside dans la surveillance continue et implacable qu'il exerce sur l'individu (homme ou femme) par le conjoint duquel il a été invoqué et sollicité à cet effet. Son importance est attestée dans la hiérarchie sociale par l'existence de la charge de *Māgofo* attribuée à un *ngāga Ngogofo* particulièrement puissant, chargé de veiller sur la conduite des femmes du *Malwā:gu* et des principaux *Fumu* et dignitaires qui l'entourent.

L'homme trompé par l'une de ses épouses, subit une perte de considération et de prestige aussitôt que cet événement est publiquement connu. C'est pourquoi nombreux sont, parmi les personnages importants de Loango, ceux qui sollicitent le pouvoir de *Ngogofo*, afin de renforcer définitivement la surveillance qu'ils exercent sur leurs épouses...

Le *Māgofo* est parfois chargé par le roi d'apaiser les rumeurs et les cabales par lesquelles les mécontents et les ambitieux tentent fréquemment d'échauffer les esprits, de manœuvrer la masse des hommes influents pour satisfaire des visées politiques. Toutefois aucun rapport direct n'est apparu, parmi les attributs du *Nkisi* énoncés par les informateurs, entre ces deux aspects de la puissance de *Ngogofo* et du rôle du *Māgofo*. L'épouse favorite de ce dernier est également initiée et possédée par le *Nkisi* et se livre à l'invocation de ce dernier ; elle est la *nkasi Ngogofo* ou « femme de *Ngogofo* », et ne peut en aucun cas connaître d'autre homme que son mari, sous peine de détruire le pouvoir de celui-ci.

Le *ngāga Ngofu*, assis avec son client sur un pagne de raphia place dans deux tessons ou fonds de calebasses les produits suivants :

nkhādika
tukula
nichilika
nvutu
nlindji
livfo

Puis ces ingrédients, exceptée la *tukula*, sont placés dans les orifices obtenus en sectionnant les extrémités de deux cornes d'antilopes-cheval, qui sont ensuite rebouchées avec de la résine également utilisée pour fixer un morceau de miroir adapté à la base de chaque corne. Ces quatre ustensiles sont remis au visiteur.

Le devin formule les interdits qui pèsent sur la femme de son client, désormais placée sous la surveillance de *Ngofu* : le *tia:la* (*tilapia* sp.) et le *mphuli* (*siluridae*), ainsi que le *nkhumbi* (rat de Gambie) ne doivent pas être consommés en compagnie d'une autre personne.

La femme, qui porte un bracelet auquel sont attachés les ingrédients de *Ngofu*, ne doit plus fréquenter ni même saluer un autre homme que son mari et éviter particulièrement ceux qui sont étrangers à son clan. Le *Nkisi* l'obligera à avouer à son mari toute incartade ou dérogation à la ligne de conduite qui lui est imposée. Des transgressions répétées des interdits entraîneront la coupable dans une folie incurable.

7. Māmbili

« *Liyilu lia:ku kutola buke tchikunda Tchimāmbili* ».

« Ton nez est gros comme le grelot de Māmbili » (moquerie).

Il s'agit d'un *Nkisi* très puissant, plus connu chez les Bayombe sous le nom de *Nsafu*. Le culte de *Māmbili* et les pratiques qui l'accompagnent proviendraient, selon toutes les informations reçues, du pays Kugni.

Māmbili est invoqué au moyen d'un grelot (*tchikunda*) particulièrement volumineux dont la forme et les motifs décoratifs sont identiques à ceux des *bikunda* employés habituellement pour la sollicitation des puissances de l'invisible. Ses dimensions (40 cm de long) propres à rappeler la force de ce *Nkisi* et la puissance des moyens nécessaires pour le déclencher, produisent cependant un son plus grave et un rythme plus lent.

Les opérations du *miloko* (déclenchement de l'action agressive du *Nkisi*) se déroulent selon le processus suivant : après avoir agité à trois reprises un grelot de dimensions normales, le *ngāga Māmbili* se met à débiter sur un ton monocorde parfois entrecoupé de sons suraigus, des insultes et des malédictions à l'intention de la future victime, tout en frottant six fois de suite le *tchikunda Tchimāmbili* (grelot de *Māmbili*) sur la natte fournie par le client. Puis demandant au *Nkisi* d'agir rapidement, il enfonce une pointe dans un tison qu'il jette aussitôt dans l'eau... « Ce tison ira chez *Mwe tchikāmbisi* » nous affirma un devin. Aucune précision ne fut cependant recueillie sur une relation unissant le *Nkisi* si *Mwe tchikāmbisi* et le *Nkisi Māmbili*.

Le grelot de *Māmbili* contient un *buti* particulier : le *liqāqa* (oiseau vivant surtout au bord de l'eau et sur lequel n'ont pu être recueillies que des généralités vagues et imprécises) qui accentue les maux envoyés par le *Nkisi* et est possédé par tout *ngāga Māmbili*.

La victime de ce *Nkisi* souffre particulièrement de douleurs aux articulations et d'hydropisie ; s'étant fait expliciter l'origine du mal par un *ngāga kutesi*, elle se verra interdire la consommation de cer-

tains aliments (piment, mulot) et ne devra pas avant sa guérison, recevoir la visite d'une personne ayant eu récemment des relations sexuelles.

Dès sa première visite, le client porte au devin deux nattes (*nkwalla*), deux pièces de tissu, deux assiettes en bois, deux hottes (sing. *mphun:zi*) (1) munies des deux ceintures frontales de portage (sing. *lwali*). Le *tchikunda Tchimāmbili* est déposé sur la natte et recouvert d'un morceau de tissu. Le malade est étendu sur la natte, parallèlement au grelot. Bien que personne ne danse, deux tambours (un *ngoma* et un *din:zi*) résonnent sur les rythmes de la *tchikandji*. Debout de part et d'autre du patient, le *ngāga* agitant un grelot de dimensions normales, et une femme se font face. Tous deux ont un pied sur l'abdomen du malade qu'ils font osciller de droite à gauche, dans un lent mouvement de roulis, tout en chantant :

« *Ke na:ni yimbukila mulatā:mbi lu Mayō:bi ngāga Mayō:bi, fudi ngwa:ku* »

« Si moi, devin du Mayombe, je ne te guéris pas par la plante du pied, fornique avec ta mère ».

Par ces paroles, le *ngāga* montre à l'assistance combien il est sûr de l'efficacité de ses méthodes thérapeutiques.

Puis le devin pose sur la natte unealebasse remplie d'eau de pluie (*ma:si mandinga*) recueillie dans le creux d'un arbre ou d'une souche, dans laquelle il dépose en infime quantité les produits suivants :

nkādika,
ntchilika,
nvutu,
nlindji,
mbāda
mwi:ba,
nvesi nkhumbi (os de rat de Gambie).

Le malade, le grelot de *Māmbili*, laalebasse, sont alors recouverts pendant quelques minutes par le second morceau de tissu. Les roulements de tambour cessent et le devin agite par trois fois un petit *tchikunda* en criant :

« *Sia, sia, sia, ndumuka, ndumuka, ndumuka. Awuwu nlōko bankula* »

« Sors, sors, sors, envole-toi, envole-toi, envole-toi... Cela te fait sortir, te chasse ».

Découvrant brusquement le malade, le devin s'empare de laalebasse et la brise en la jetant à terre. Aussitôt la foule s'écrie « *ndumuka* » « envole-toi ». Tordant deux morceaux de *nkwisa* (en yombe : *ndembo*), l'opérant en fait jaillir la sève dont il asperge son client.

Après cette ultime phase thérapeutique, les assistants se séparent en chantant : « *Nsavu ndembo ndembo...* » (2) tandis que le *ngāga* raccompagne le convalescent jusqu'à la sortie de la concession (ou celle du village, si le client est venu d'ailleurs) en agitant trois fois vers lui le *tchikunda Tchimāmbili*, tenu à deux mains par une extrémité.

Le découpage aisé du processus relaté ci-dessus, en phases successives correspondant aux diverses étapes de l'agression et de la guérison, permet l'appréhension de certaines significations et valeurs du matériel technologique et botanique manipulé :

— l'agitation préalable d'un grelot est destinée à solliciter l'« attention » du *Nkisi Māmbili* ;

(1) Ces hottes sont surtout employées dans le Mayombe, où le *nthesi* n'est pratiquement pas utilisé.

(2) Notre observation a été effectuée dans le Mayombe ; c'est pourquoi le *Nkisi* est dénommé sous son appellation Yombe : *Nsavu* est la prononciation chantante de *Nsafu*. Pour la même raison le mot *ndembo* est employé à la place du terme *nkwisa*. La juxtaposition de ces deux mots souligne l'action de cette plante sur *Nkisi*.

— la répétition du frottement du *tchikunda Tchimāmbili* sur la natte « chauffée », prédispose progressivement le *Nkisi* ;

— la pointe enfoncée par des chocs successifs dans le tison, la rencontre des éléments feu et eau, constituent le contraste, le choc final et violent qui déterminera les forces naturelles à assaillir, posséder la victime, qui souffrira bientôt de violentes douleurs articulaires. Les notions de mouvement et de répétition interviennent également dans la thérapeutique : la pression des pieds du *ngāga* et de son assistante insufflent au malade la vie, la fécondité et la force de la terre, dans une double transmission féminine et masculine, tandis que le guérisseur, affirmant triomphalement dans un refrain sa qualité de devin du Mayombe, savant et efficace, insulte, rabaisse psychologiquement son malade, l'« objectivise », le rend soumis, passif, et apte à subir toutes les manipulations. L'emploi de la langue Kugni diminue l'impact des derniers mots de la chanson (*fudī ngwa :ku* se dit en Vili : *sun :gu ngulia :ku*). L'énormité apparente de cette insulte, n'est cependant fonction dans la vie courante, que du ton sur lequel elle est proférée, et n'est pas, de ce point de vue, sans rappeler certains jurons méditerranéens : adressée au cours d'une dispute à une personne qui n'est ni un parent ni un intime, elle entraîne un règlement de compte sous forme violente ou judiciaire. Elle peut cependant n'être qu'une interjection nonchalante, une taquinerie ou une formule ironique et sarcastique très éloignée de la signification incestueuse impliquée par la traduction littérale.

Un jeune homme de Diosso nous expliqua l'ambivalence de cette phrase : « comme 'cela' est impossible, nous pouvons rire et nous jeter parfois entre amis cette phrase à la tête sans en être offensés outre mesure. De telles paroles sont cependant grossières et ne peuvent être formulées devant les anciens ».

— Arrachant brusquement le voile qui recouvre le malade, après avoir chanté et mimé le départ du *Nkisi*, le *ngāga* concrétise la fin de l'exorcisme en brisant laalebasse contenant les ingrédients.

Le *ngāga Tchimāmbili* raccompagne son client jusqu'à sa route, le réinsère dans le normal, le quotidien, avant de le quitter.

8. Kwā:gu

Ce *Nkisi Nthā:du*, qui porte en Vili le nom de *Ngoyo* ou de *Bun:zi* (suivant la gravité des maux subis par le malade) est l'un des plus virulents. Il sévit partout et affecte ses victimes de rhumatismes et d'arthrite. Avant de le soigner, le *ngāga* exige de son client une natte et un coq (si le malade est du sexe féminin, il exige une poule).

Le *Nkisi* est invoqué à l'aide des éléments suivants :

nlolōgo

mwā:ba fio:ta

mwa:ba uben:ga

nlimba

likayi linzō:do

un bois tordu, représentant les articulations malades

litō:di

tchiu:mu

Les feuilles et les plantes sont respectivement mises dans deux canaris distincts, dans lesquels le devin crache du kaolin préalablement mâché ; d'une incision faite à une patte de poulet, ce dernier verse un peu de sang dans chaque récipient, dans lequel il ajoute ensuite un peu d'eau.

Puis recouvert d'un pagne, le malade effectue une fumigation avec chacun de ces deux mélanges chauffés et portés à ébullition.

Après cette opération le *ngāga* étend l'individu sur une natte et lui masse les articulations avec les deux solutions d'écorces et de feuilles. Il mâche enfin quelques fragments de *ntchiu:mu*, *litō:di*, deux morceaux de *lutchefo lumplumbu*, et les recrache sur le corps du patient ; nouant son auriculaire à celui du malade, il redresse ce dernier et lui fait étirer énergiquement ses quatre membres.

Ces opérations sont répétées matin et soir jusqu'à guérison complète...

Les informateurs de Kakamoëka ont signalé l'existence de quatre « variantes » de ce *Nkisi*, dont ils n'ont cependant pu préciser les significations, ni distinguer les caractéristiques et les usages qui en sont respectivement faits. Trois de ces formes différentes du *Nkisi* sont dénommées par la juxtaposition du substantif *Kwā:gu* et du nom de l'élément principal des végétaux intervenant dans les manipulations correspondantes.

Kwā:gu biu:mu (*biu:mu*, plur. de *tchiu:mu*) dont les accessoires sont contenus dans un panier (*nthenda*).

Kwā:gu maka:su (*maka:su*, plur. de *lika:su*) dont les composants sont mis dans un *tchikalu*.

Kwā:gu matō:di (*matō:di*, plur. de *litō:di*) dont les végétaux sont placés et ficelés dans un morceau de pagne tressé.

Une dernière forme de ce *Nkisi* nous a été mentionnée sous l'appellation de *Kwā:gu Bun:zi*, (dont l'ingrédient essentiel est le *mpheso* ou kaolin). Il affecte les femmes après leurs grossesses, d'une hypertrophie des seins et perte de lait. L'origine du nom reste obscure.

Chansons d'invocation du Nkisi : lors de chaque séance curative, voisins et parents entourent le malade et entonnent des chants de circonstance :

1. « *yisemona tchiotchi 'ntelemāga Kwā:gu éééh !*
yisemona tchiotchi 'ntelemāga kusi nleli
Kwā:gu éééh ! Yayeééh ! Kwā:gu... ! »

« Viens voir ce qui se dresse, oh ! *Kwā:gu... !*
viens voir ce qui se dresse sous le pagne
Kwā:gu, mon frère, *Kwā:gu... ! »*

Il existe une statuette de *Kwā:gu* dans laquelle le *ngāga* enfonce des pointes (*kubā:da miā:da*) afin d'orienter l'action du *Nkisi* contre l'auteur d'un méfait.

Une phase spéciale est parfois consacrée, pendant la dernière séance de soins, à retirer les pointes de la statuette, après avoir chanté le refrain qui précède.

Le terme *ya:ye* ne constitue qu'une manière de s'adresser au *Nkisi* et n'implique aucune notion de fraternité rituelle avec celui-ci.

2. *Kwā:gu éééh ! Ngoyo éééh ! makilemba*
Kwā:gu Ngoyi, éééh... !
Kwāgu vā:di kulia mu:tu, malilemba Kwā:gu éééh Ngoyi ».

« *Kwā:gu, Ngoyo*, si l'on ne peut plus enlever les pointes (c'est-à-dire détruire le « sort »),
Kwā:gu, Ngoyo, éééh, *Kwā:gu* lui aussi mangera la personne, si l'on ne peut enlever les pointes,
Kwā:gu, Ngoyo ».

Les deux noms du *Nkisi*, *Ngoyo* et *Kwā:gu* sont simultanément employés. Le mot *Makilemba* provient du verbe *kulembakala* (ne plus pouvoir) terme général et imprécis dont toute traduction unique et fidèle de la signification qui lui est ici conférée serait malaisée sinon impossible. C'est pourquoi plusieurs traductions de ce verbe, employé ici au style impersonnel, sont nécessaires pour en évaluer le sens ; l'impossibilité d'enlever les pointes symbolisant l'agression du *Nkisi*, signifie la mort prochaine du patient.

La minutie avec laquelle nous nous attachons à énumérer les divers produits employés pour déclencher chaque *Nkisi* ne doit pas faire oublier l'importante variété des méthodes utilisées pour solliciter un même *Nkisi*.

Nos observations ne livrent cependant que de faibles variations quantitatives et qualitatives entre les ingrédients utilisés par ces diverses méthodes d'invocation et révèlent la persistance de l'emploi de certaines plantes jugées primordiales. L'évaluation pharmaceutique et médicale de l'efficacité des différentes variantes de la composition d'une drogue soignant les maux dispensés par un même *Nkisi* devrait permettre de savoir si le caractère médicamenteux des drogues absorbées par les malades domine l'élément magique.

TROISIÈME PARTIE

LIVITA LINI : MBI : LA « GUERRE NOCTURNE »

LE LIKUNDU

1. Description

L'irruption dans l'invisible n'est possible que par la possession du *likundu*, qui correspond à l'« evur » des Fang, au « lindjanga » des Bavili de la Ngounié, à l'« inzanga » des Bakota, au « dikundu » des Eshira, Masango, Balumbu, Bapunu, Bavarama, Bavungu, etc. En effet, cet élément sur lequel se base la connaissance, a été observé chez de nombreuses ethnies des Kongo Nord-Occidentaux et même des peuples de l'Ogoué. Il semble cependant que son importance n'ait pas toujours été prise en considération et qu'il ait été le plus souvent cité au même titre que d'autres pouvoirs.

Ce terme recouvre une notion dont la richesse, l'importance et l'abstraction participent de l'intérêt et de la complexité de cette étude de la spiritualité Vili et Yombe. Donnée métaphysique de base, elle livre passage au monde invisible et permet de s'initier aux innombrables manipulations qui dispensent la domination du monde physique et partant, richesse, respect et crainte de la part d'autrui. Sa description et son analyse nous ont contraint à l'esquisse d'une philosophie propre aux peuples du royaume de Loango tel qu'il fut dans sa plus grande extension, c'est-à-dire groupant Ngoyo, Kakongo et Loango, tout en nous défiant de la facile généralisation du problème à la totalité composite dénommée sous le terme générique de Kongo, couramment opérée sur la découverte de similitudes parfois artificielles entre diverses cultures. Le terme de philosophie est inadéquat dans la mesure où il présuppose une élaboration idéologique consciente, progressive et une certaine distance entre la réflexion et son objet. Il est au contraire pratique et irremplaçable par le large embrassement qu'il implique, d'une condition humaine vécue par chacun selon la présence ou l'absence en lui-même du *likundu*...

Ce concept doit être compris comme une force élémentaire, préalable indispensable à l'acquisition de tous les pouvoirs situés à la portée de l'homme. C'est à la fois un principe spirituel dont dépendent prestige, richesse et puissance politique et un lien unissant un grand nombre de ceux qui le possèdent dans

ce qu'il convient d'appeler la caste des *sindotchi* (sorciers). Le terme *ndotchi* désigne l'individu qui possède le *likundu* ainsi qu'une somme de pouvoirs et de connaissances lui permettant d'agir sur son prochain. Il importe d'insister sur le fait que dans le langage courant, le *ndotchi* est davantage considéré comme tel et caractérisé par son utilisation maléfique du *linkundu* que par la présence en lui-même de cette force qui anime tous ceux qui jouent dans la société un rôle d'importance politique, magique ou religieuse. L'affirmation de Professeur TREVOR ROPER au sujet de l'attitude des autorités de la Rome antique s'applique aussi à notre propos : « *la punition n'est applicable qu'aux actes délictueux commis à l'aide de la sorcellerie, le simple fait d'être un sorcier n'est pas répréhensible* ».

En effet, le *nthomi* et le *ngāga*, auxquels l'appellation de *ndotchi* n'est pas appliquée, ne sauraient communiquer respectivement avec les *Bakisi basi* et les *Bakisi*, s'ils ne disposaient du *likundu*.

Un proverbe rappelle que certains *sindotchi* ne tuent que pour se défendre et que la plupart des sorciers n'agissent pas sans motifs :

« *Tibefundisi mvumbi i ndotchi, ndotchi wulebakə nun :dji* »,

« Si l'on jugeait le mort et le sorcier, on donnerait raison au sorcier ».

Une autre maxime souligne qu'il existe plusieurs niveaux de capacité en sorcellerie :

« *Sindotchi siasio ti siza :ba kuvō :da nkhaŋi tuke :li mphāmba kuve* »,

« Si tous les sorciers savaient tuer, alors beaucoup de gens n'existeraient plus ».

Le *likundu* est fréquemment dénommé au pluriel (*mankundu*), car il en existe plusieurs sortes, dont les noms et les caractéristiques dominantes ne sont plus guère connus de la masse de la population.

Le *likundu* est le plus souvent une petite boule de chair située dans l'abdomen du sorcier, « légèrement plus petite que le poing », de couleur grisâtre, munie de deux petits yeux, d'une bouche minuscule et charnue d'où émergent deux dents pointues. Le *ngāga* pratiquant une autopsie sur le corps d'un *ndotchi* exécuté pour ses méfaits, ouvre le cadavre de l'estomac au bas-ventre et a toujours beau jeu de trouver et de découper dans le fouillis des entrailles une protubérance ou un polype informe et sanglant qu'il saisit précautionneusement, avec deux baguettes de bois faisant usage de pincettes, et brandit devant la foule effarée. Séparé du corps qu'il habitait, le *likundu* vit encore quelques heures et donne les dernières marques de sa voracité : « il happe les mouches qui passent à sa portée » nous ont affirmé plusieurs informateurs. Le *ngāga* l'arrose d'une solution de *nkhasa* avant de l'asphyxier en le suspendant au-dessus d'un feu. Il sera ensuite pilé et jeté au loin...

Visitant la côte d'Angola en 1893, Mary KINGSLEY découvrit plusieurs foies et poumons humains fichés sur des pieux, qui avaient été extirpés des cadavres de sorciers dont la culpabilité avait été confirmée par l'autopsie.

Il existe des représentations du *likundu* assez rarement citées, sous forme de crabe ou d'araignée. Plus courants sont les *mankundu* ayant les apparences d'un crapaud (*likundu litchiu :la*), d'une chauve-souris (*likundu lindjembo*), ou d'un python (*likundu limboma* : ainsi qualifiés lorsque le *ngāga*, examinant les entrailles d'un sorcier exécuté, y découvre un gros intestin qu'il juge anormalement volumineux et long et en conséquence habité par le python). Le *likundu lisatchi* (en grappe) est un ensemble de protubérances développées sur la paroi externe de l'intestin.

« C'est ce que vous appelez chez vous un vampire » nous déclara un informateur lettré (1) en quête de la meilleure traduction du mot *ndotchi* pour qualifier un villageois de Loango récemment accusé de sorcellerie. Le *likundu*, principe spirituel, mais aussi être vivant qui se nourrit de sang, exclusivement armé pour la morsure et la succion, ne peut manquer d'évoquer le vampirisme, et constitue bien, selon la formule par laquelle l'Abbé WALKER définit l'« *evur* » des Fang (2), un « monstre spirituel ».

(1) Cet individu occupait à l'époque un poste de moniteur d'enseignement à Diosso.

(2) Rites et croyances des peuples du Gabon. Présence Africaine, Paris, 1962.

Aucune relation directe n'a pu être discernée entre les différentes formes du *likundu*, que seuls les *sindotchi* parvenus à un degré de connaissance suffisamment élevé peuvent différencier, et les aspects très variables de la puissance qu'il confère.

— Il est tout d'abord cette force obtenue à la naissance, transmise par la mère si celle-ci la possède, et immédiatement reconnue par les *sindotchi* assistant à l'événement. Cette forme première et essentielle du *likundu*, qui permet la pénétration et l'action dans le *ni:mbi* est appelée par les Bavili : *likundu litchibuta nguli* (*likundu* né de la mère) et par les Bayombe : *likundu lingu:ku*. Lorsque la mère ne le possède pas, ce pouvoir peut être attribué à l'enfant, dès sa naissance, par les *Bakisi basi*, et se révèle alors par les conditions de l'accouchement ou la conformation du bébé : les *mizinga*, enfants apparaissant emmêlés dans le cordon ombilical, les *misafu* qui naissent avec une dent déjà apparente, les jumeaux ainsi que les nouveau-nés présentant une infirmité, voient le jour munis du *likundu*. Cette force peut être également acquise à l'issue d'une maladie : le lépreux est réputé très puissant et appelé *Fumu ni:mbi* (prince de l'invisible).

— Il existe une forme secondaire de *likundu*, acquise huit à dix ans après la naissance et transmise par le père à son enfant : elle est appelée par les Bayombe : *likundu lisayi*, ou *likundu litchiduka*, et par les Bavili : *likundu limphopi* (1), ou *likundu tchivulu*, termes traduisibles par : *likundu* ignorant : (celui qui le possède ne peut en effet aller dans l'invisible, mais seulement voir ce qui s'y passe. Les opérations de cette transmission doivent être effectuées secrètement, particulièrement vis-à-vis de la mère. Les raisons de cette nécessaire ignorance de la mère ont trait à l'insécurité et à la méfiance mutuelle qui séparent souvent les êtres liés par alliance ou consanguinité, mais dont l'un possède le *likundu*, et aggravent en l'occurrence la rivalité traditionnelle entre les clans donneurs et preneurs de femmes.

Likudu, sorcier réputé de la région de Kakamoëka, ne reconnut posséder, au cours d'une conversation nocturne entrecoupée de fréquentes libations de vin de palme et se déroulant en un lieu très retiré, que le *likundu lisayi*, à l'aide duquel il regardait fréquemment dans le monde invisible, selon ses dires, sans pouvoir y agir directement, mais en y envoyant intervenir ses *mati*.

Cette observation ne peut être faite que de jour, précise *Likudu* : c'est pourquoi les *mati* délégués dans le *ni:mbi*, sont rappelés dans le monde visible par le propriétaire du *likundu lisayi*, et réincarnés dans l'« objet talisman » qui les renferme.

Les premiers regards dans le *ni:mbi* sont très éprouvants, ajoute *Likudu* : les yeux cillent et larmoient constamment ; frissons, tics, contractions animent le corps du *ndotchi* qui se sent progressivement envahi par une peur intense...

Les détails fournis par *Likudu*, relatifs à l'acquisition de cette forme secondaire de *likundu*, diffèrent peu des renseignements recueillis ultérieurement auprès de certains sorciers Bavili, mais comportent l'avantage d'en ordonner chronologiquement les diverses étapes :

(a) le père, qui est obligatoirement un *ndotchi*, écrase des pulpes de noix de palme dont il tire une huile épaisse dans laquelle il mélange des ingrédients végétaux (dont il n'a pas été possible de connaître la nature) soigneusement pilés. Cette mixture est bue par l'enfant, qui n'est encore qu'un nourrisson;

(b) quelques années plus tard, l'enfant ayant grandi et fait ses premiers pas, boira le *ntchinda* qui signifie, représente le *likundu*, et lui permettra d'ores et déjà d'acquérir sans danger des *mati*;

(c) une période indéterminée de temps s'écoule avant la dernière étape qui est constituée par l'application du *mis:mo*, solution composée d'eau, de vin de palme et des feuilles de trois plantes (*Iwi:sa*, *lililem:ba* et *mphō:zi*), versée sur les paupières, dans le nez et les oreilles de l'enfant qui reçoit ainsi défini-

(1) *mphopi* : ignorant, individu ne possédant pas le *likundu*.

tivement le pouvoir d'entendre à grande distance les voix et le vacarme des *sindotchi* s'activant dans le *ni:mbi* ainsi que de voir ce qui se passe dans l'invisible.

Les trois étapes de ce processus d'acquisition du *likundu* illustrent l'une des plus importantes possibilités humaines d'intervention dans la répartition naturelle des pouvoirs entre les hommes ainsi que le principal moyen dont disposent les *simphopi* (personne ne possédant pas ce pouvoir) de réduire la marge d'inefficience et d'impuissance qui les sépare des sorciers. Le terme *ndotchi* est d'ailleurs également appliqué au possesseur du *likundu lisayi* acquis par manipulation.

— Il existe une troisième sorte de *likundu* : le *likundu liwolo* (1) dont l'acquisition exige la possession préalable du *likundu* transmis par la mère ; il dispense la richesse à son propriétaire dont toutes les entreprises visant l'accroissement de ses biens seront couronnées de succès, sans qu'il ait besoin pour cela d'utiliser d'autres pouvoirs.

On peut voir de temps à autre, voler un *likundu* dans les airs, très rapidement, lors des déplacements de son propriétaire dans le *ni:mbi* ou lorsque ce dernier l'envoie se nourrir du sang d'une personne endormie. Il s'alimente du sang (*men:ga*) du double invisible (*mbisi mu:tu*), comme du sang du corps physique (*ni:tu*). Les interférences sensorielles sont en effet fréquentes entre les deux dimensions visibles et invisibles du monde. Nombreux sont les individus, dépourvus de tout pouvoir particulier, affirmant avoir entendu la nuit, des rumeurs de l'invisible, où les sorciers s'animent dans les chants et les danses de festivités infernales.

La possession fondamentale du *likundu* transmis à la naissance par la mère ou par les *Bakisi basi*, ainsi que la variété des techniques destinées à l'acquérir sous une autre forme, illustrent la distinction effectuée par J. MIDDLETON et E.H. WINTER (2) entre la sorcellerie « technique » (sorcery) située à la portée de tous, et la sorcellerie « par essence » (witchcraft).

2. Activités et « statut psychologique » du sorcier

On ne saurait trop insister sur l'aspect répréhensible de la possession du *likundu*, la vindicte sociale qui en guette les détenteurs qui vivent dans un climat de méfiance et de clandestinité permanentes, dont les conséquences se font sentir à tous les niveaux de la stratification sociale.

L'ambiguïté de cette notion résiste pourtant à l'analyse, grâce à l'ambivalence de la position morale et sociale du sorcier. Si traiter publiquement quelqu'un de *ndotchi* équivaut à une grave accusation entraînant presque inmanquablement un règlement judiciaire, le caractère exceptionnel, « extraordinaire » de la qualité de sorcier, qui apparaissait au début de l'enquête, n'en a pas moins été progressivement démenti :

1. par le nombre très élevé des gens considérés comme animés par le *likundu*, qui correspond en fait à celui des notables, dignitaires, devins et prêtres du royaume.

2. par la véritable résonance du terme *mphopi*, attribué à l'homme qui n'a pas le *likundu*, également appelé *mu:tu Nzā:mbi* (personne de Dieu). Il sera certes innocenté en cas d'accusation de sorcellerie, mais n'en sera pas moins l'objet d'une certaine condescendance de la part de son entourage qui ne verra en lui qu'« innocence » et inefficience. Il ne pourra de ce fait occuper aucune fonction de quelque importance, ni même prendre un jour la tête de son clan.

(1) *Liwolo* signifie en Kikongo l'or. La croyance en ce *likundu* est particulièrement répandue dans le Mayombe, riche en gisements aurifères.

(2) Witchcraft and Sorcery in East Africa.

Le *likundu*, dont l'importance pour l'acquisition d'une responsabilité politique ou religieuse révèle la dimension sociale primordiale, ne peut être uniquement considéré, dans cette tentative d'explication, comme un bien précieux lucidement possédé et dispensant à la personne qu'il habite la capacité d'aménager avantageusement son existence, ou la simple certitude de la réussite.

Une observation émergeant de la simple description doctrinale permet de constater que cette puissance n'existe et ne détermine effectivement son propriétaire que dans la mesure où ce dernier est considéré comme tel par un nombre plus ou moins grand des membres de la société.

La rumeur publique (*kusunga*) attribue le statut de sorcier selon trois modalités différentes pouvant néanmoins être conjointement invoquées contre un même individu :

(a) Une des circonstances particulières de la naissance ou l'une des caractéristiques physiques et sanitaires mentionnées précédemment, révèle la présence du *likundu* donné par les *Bakisi basi*. Sans être pour autant ouvertement qualifié de *ndotchi* (terme dont la formulation implique un soupçon sinon une accusation), la personne concernée est et se sait, dès l'enfance, signalée à l'attention et à la circonspection, si ce n'est à la méfiance de son entourage, dont l'attitude apeurée, défiante ou simplement empruntée à son égard, la déterminera dans l'évolution de son caractère, son affirmation de soi, la nature et l'envergure des initiatives importantes de son existence. L'enfant d'une femme dont la réputation de sorcière a été établie, subira plus lourdement ces déterminations, car il possédera, dans l'esprit de ses proches, une puissance magique accrue par les pouvoirs occultes (*mati*), sortilèges ou « pièges » (*mitā:bu*) que sa mère n'aura assurément pas manqué de lui léguer.

(b) Un homme dont le prestige et la prospérité s'affirment d'une façon spectaculaire passe pour être un *ndotchi*...

(c) ...d'une manière particulièrement flagrante si un rapprochement est effectué entre sa fortune et le décès de l'un de ses parents ou amis. Il est alors accusé d'avoir tué pour accélérer un processus d'héritage, nourrir magiquement son *likundu* et ses *mati* du *mbisi mu:tu* (double invisible) de sa victime, ou satisfaire une vengeance.

Il existe diverses qualités d'états crépusculaires jugés propices au passage (1) dans le *ni:mbi* :

1. Par prudence le sorcier ne part, le plus souvent, que la nuit dans l'invisible. Son corps repose paisiblement dans la case et ne livre aucun indice susceptible de trahir les véritables occupations de l'esprit qui s'en est évadé, en quête d'un mauvais coup ; c'est pourquoi : *ku ni:mbi* (dans l'invisible) s'exprime aussi par *ku bwi:lu* (la nuit).

Bien qu'un terme spécifique désigne le rêve, c'est assurément dans les mécanismes oniriques de la conscience que résident les véritables aventures du *ndotchi* que l'on dit parti en maraude dans l'invisible.

Ainsi que l'affirme BERGSON, « dans le rêve, nous devenons souvent indifférents à la logique, mais non incapables de logique » (le terme étant considéré dans un sens étymologique). De même qu'un théoricien révolutionnaire, rêvant qu'il se trouve à une tribune syndicale, dans le bourdonnement d'une foule de partisans, manie et enchaîne des concepts qui sont le fruit d'une formation culturelle, d'options philosophiques et affectives, le *ndotchi* endormi se verra entouré, assailli ou obéi par des phantasmes dont les formes et les mouvements sont directement issus du corpus des croyances dont il est imprégné depuis son plus jeune âge.

Il importe cependant moins de souligner l'influence de la déontologie et de l'idéologie sur la nature des rêves, que de rappeler l'existence d'une interaction entre ces deux pôles. Il se produit en effet un mouvement contraire au précédent, qui soutient, confirme, renforce l'existence et l'équilibre de l'édifice

(1) *kuvun:ga* : aller dans l'invisible.

magico religieux. Le procès de sorcellerie maintient aussi le lien entre le rêve et le social, c'est-à-dire entre le diurne et le nocturne, le *ni:mbi* et le *mu:ni* ; les développements et les arguments de l'accusation procèdent en effet de l'invisible, de même que les détails des conduites criminelles d'un sorcier ne sont et ne peuvent être fournis que par le devin chargé de mener l'enquête. Un grand nombre de nos informateurs en sorcellerie nous ont renseigné en rappelant qu'ils n'avaient appris « tout cela » qu'en écoutant des débats de procès coutumiers. Cet argument leur permettait il est vrai, d'affirmer judicieusement à la ronde qu'ils ne nous informaient pas en « vraie connaissance de cause ».

2. Une certaine distraction ou « absence » psychologique peut aussi, de jour et en public, signaler à son entourage le *ndotchi* « qui est parti dans le *ni:mbi* ». La posture du corps est normale, seule l'immobilité surprend. L'expression, la fixité du regard attirent l'attention des personnes se trouvant à proximité, qui s'écartent anxieusement car il serait dangereux de tirer inconsidérément le sorcier de cette léthargie significative. Des répétitions nerveuses d'un même geste, sortes de tics faciaux ou gestuels, peuvent parfois contraster avec l'immobilité du reste du corps : le sujet triture inlassablement un bout de bois, un morceau de noix de kola ou un quelconque objet entre ses doigts ; un étirement des lèvres ou un plissement du front peuvent apparaître sporadiquement, séparés par des intervalles de fixité totale.

Par la rêverie s'amorce déjà le refuge dans un univers « à part » où s'exprime une logique affective et se dénouent les blocages dus à la contrainte sociale. C'est ce dénouement qui est vécu par l'intéressé et jugé par la société comme une transgression de l'ORDRE.

Les visions du *ni:mbi* déterminent toujours chez le sujet d'intenses frayeurs, dont les symptômes physiologiques nous ont été décrits à plusieurs reprises. Ces états de surexcitation (d'intensité très variable) sont consécutifs à l'absorption de doses massives de noix de kola et de chanvre par des individus hypernerveux et persuadés, de surcroît, de la réalité de leurs pouvoirs. L'analyse des récits d'événements se déroulant dans le monde invisible, livre une grande variété d'hallucinations visuelles et auditives, de paresthésies, ainsi que des sensations alternées de chaud et de froid, des frissons accompagnés de sueurs, des accélérations du rythme cardiaque et des spasmes stomacaux.

Les relations les plus riches et les plus explicites décrivent les expériences du *ngāga liboka* (qui danse toute une nuit pour découvrir l'auteur d'un ensorcellement) s'affrontant dans le *ni:mbi* aux pièges posés par le sorcier coupable dont il cherche à découvrir l'identité, ou les épreuves subies par un *ngāga liboka* la nuit de sa consécration : le devin est cerné par les *mati* du *ndotchi* contre lesquels il envoie ses propres pouvoirs, il fuit sur une île, revient pour attaquer sous diverses apparences, visite le *tchibun:gu* du clan de la victime, où il interroge les *bakulu*, s'envole au sommet d'un arbre où le poursuit le sorcier, etc.

Les « recherches » et « poursuites » effectuées dans le *ni:mbi* ne participent pas exclusivement à l'élaboration du verdict. Le devin qui danse la *liboka*, désireux de montrer sa puissance, doit livrer une « vérité » corroborée par les avis et les soupçons qui circulent dans l'assistance. C'est pourquoi, ne dédaignant pas le recours à des expédients concrets et pratiques, il délègue discrètement des observateurs qui lui rapporteront, peu avant la fin de la cérémonie, les conversations et les attitudes de la foule. De même que le sorcier emploie des moyens matériels pour « se rendre invisible » (absorption d'excitants), l'élément central d'un rêve, constitué par la réalisation imaginaire du projet criminel conçu par le *ndotchi*, a sa « contrepartie analogique » dans le monde visible, avant ou après le sommeil, dans un rite magique (ou un acte procédant d'une improvisation personnelle) à caractère sympathique. Certaines étapes d'un processus magique n'ont trait qu'au rêve et à l'imagination. Il en est d'autres, dont nous nous sommes efforcé de révéler et de décrire la bipolarité spirituelle et matérielle, qui se déroulent conjointement ou successivement dans le monde physique et l'invisible.

Manipulant, combinant, asservissant et utilisant tout à tour l'esprit et la matière, tout possesseur du *likundu* (*ngāga*, *nthomi* ou *ndotchi*) affirme moins la spécificité de ses pouvoirs par rapport aux autres humains, qu'il exprime sur un plan plus général la supériorité définitive de l'homme sur le monde.

La position psychologique du sorcier peut être schématiquement définie sur le plan social comme l'effet de deux causalités distinctes mais dépendantes l'une de l'autre :

1. Comme nous l'avons souligné précédemment, un courant d'opinion attribuant la propriété de pouvoirs « particuliers » à un homme dont le comportement présente certains indices, lui donnera le statut de *ndotchi*. Ce dernier se trouvera investi d'une situation sociale importante, si prestige, intelligence et chance font partie des attributs les plus apparents qui l'ont signalé à la rumeur publique... ou au contraire accusé d'avoir tué dans l'invisible, jugé et exécuté s'il existe à ce moment des circonstances propices à une accusation, que se hâteront d'exploiter ses ennemis.

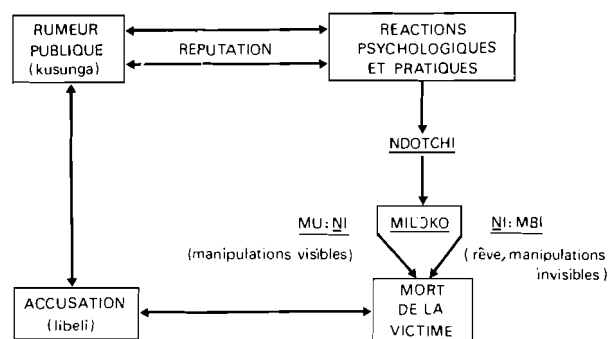


FIG. 7. — Création et renforcement d'une réputation de sorcier. Interaction des éléments sociaux constitutifs de ce processus.

2. Un arrivisme et un « aventurisme » personnels peuvent à la fois procéder de la rumeur publique et la renforcer. L'homme, d'emblée et officiellement placé dans une certaine position psychologique et morale, doit tenir compte de ce qui est dit de lui, et « jouera le jeu » avec plus ou moins de perspicacité, de même que le comportement d'un individu naturellement entreprenant, manifestant avec succès un esprit d'initiative et un sens élevé des responsabilités, constituera pour l'opinion publique une preuve irréfutable de sorcellerie.

Vis-à-vis de la société, le *ndotchi* vit en permanence dans une posture d'équilibre parfois dangereusement instable. En effet, si la confirmation de ses pouvoirs occultes lui assure considération et importance politique, elle le rend aussi proportionnellement vulnérable à une accusation de sorcellerie. Plus il s'élève dans la hiérarchie sociale par la manifestation de ses pouvoirs, et plus dangereuse s'avère la chute s'il ne peut résister aux cabales montées contre lui. C'est dans l'évaluation de ces facteurs antagonistes que le *ndotchi* calcule ses risques, déploie son intelligence et son sens politique.

A ce niveau de démonstration, il importe de souligner que la contestation clandestine du sorcier vise moins le renversement ou la destruction de l'ordre social qu'une plus grande participation personnelle à cet ordre. Elle semble n'être qu'une transgression individualiste de la norme, une tricherie dont les effets contribuent au renforcement de l'édifice social, plutôt qu'une agression délibérée. Cependant chaque manœuvre du *ndotchi* multiplie le nombre de ses ennemis, pour lesquels prennent parti leurs clans respectifs. La nécessité de se prémunir contre les risques croissants d'accusation ou d'envoûtement va entraîner le sorcier dans une véritable « escalade » du maléfice, voire du meurtre effectif. En effet, tout homme parvenu à un « point de non retour » c'est-à-dire à une étape de sa progression sociale où il juge s'être attiré un nombre trop important d'inimitiés et de jalousies, se trouve dans l'obligation de renforcer, et multiplier les pouvoirs magiques que sont les *mati*, et d'agresser ses ennemis les plus dangereux par des

manipulations invisibles... ou des accusations de sorcellerie, le meurtre (1) physique n'intervenant qu'en dernière instance. La négation de la norme sociale, portant en elle-même sa cause et son but, devient alors un « mouvement perpétuel » d'agressions et de règlements de comptes dont le rythme ne peut que s'accélérer (2).

Tout *ndotchi* qui triomphe successivement de plusieurs accusations de sorcellerie, confirme sa puissance aux yeux de son entourage qui attribue ces succès judiciaires et cette impunité à l'emploi d'une puissance occulte particulièrement efficace.

L'analyse de la notion de *buti* nous montrera que le champ psychologique de l'activité des *sindotchi* s'étend de l'imagination la plus riche, source des créations les plus brillantes, aux distorsions les plus inquiétantes et les plus douloureuses de la conscience pathologique.

(1) La notion de « meurtre » ne correspond heureusement pas toujours à un crime effectif ; une mort naturelle parmi les parents du sorcier est parfois « intégrée », interprétée par ce dernier comme un meurtre effectué à l'aide de sa propre puissance.

(2) Cette « précipitation » des conduites agressives sera particulièrement mise en évidence par la description du *buti* que le *ndotchi* ne peut acquérir et utiliser qu'à l'issue de la mort d'un membre de son propre clan.

LE BUTI, ÉLÉMENT DE BASE DES MANIPULATIONS DE SORCELLERIE

De tous les êtres effrayants qui vivent dans le *ni:mbi*, évoqués non sans terreur lors de palabres nocturnes sous le *mwā:za*, les *mati* (sing. *buti*) sont incontestablement les plus nombreux et les plus complexes quant aux façons de les obtenir, aux formes sous lesquelles ils apparaissent et aux moyens de les utiliser.

Le *buti* (également appelé *tchiko:ko*) échappe par son originalité à toute traduction fidèle que l'on tenterait d'en effectuer au moyen du vocabulaire habituel de la sorcellerie et de la démonologie. Etre vivant composé d'un corps et d'un esprit, il ne peut être assimilé exclusivement à un talisman, bien qu'il soit représenté matériellement par un objet qui est son support dans le monde physique.

Esprit inféodé au *ndotchi* qui le possède et dont il est l'auxiliaire fidèle, il agit souvent d'une manière agressive envers autrui. Il n'est cependant ni un génie ni un démon, car créé par l'homme et nourri par lui, il ne dispose d'aucun mode d'activité personnelle. La seule dénomination kikongo de cet élément peut donc en signifier la richesse et la spécificité.

Pratiquement ignoré de la plupart des ouvrages traitant de la religion et de la magie chez les Kongo, le *buti* n'en constitue pas moins l'élément essentiel de l'arsenal dont dispose le sorcier ; il faut éviter de le confondre avec le panthéon des réalités religieuses ou magico-religieuses ainsi que le fait DENNETT qui ne cite le *buti* qu'en l'assimilant faussement à un *Nkisi* particulier.

Bayombe et Bavili ont souligné avec force l'impossibilité dans laquelle se trouve tout *ndotchi* de révéler ouvertement la possession de *mati* sous peine d'officialiser à son encontre sa position de sorcier et de fournir à ses ennemis des éléments permettant d'étayer une accusation.

Dans la création, la conservation et l'utilisation d'un *buti*, résident les comportements les plus secrets et les plus inavoués. Aussi les entretiens les moins infructueux, se déroulant après de laborieux préliminaires de mise de l'informateur en confiance, n'ont-ils jamais abouti à ce que l'une des personnes interrogées livre la nature de l'un de ses *mati*, ou avoue même en détenir. Il ne fut pas rare, au début de

l'enquête, d'entendre quelques informateurs, pourtant soigneusement sélectionnés en fonction de leur réputation de sorciers, demander à haute voix, avec un humour plein de méfiance et de fausse ingénuité « ce que peut bien être un *buti* ». Ces derniers cependant, participèrent à notre recueil d'informations, de manière souvent implicite, par l'usage d'un vocabulaire évasif et de comportements hachés d'interruptions, d'hésitations voulues ou non, de mimiques signifiant la peur, l'indécision, le mystère et aussi le regret profond de dévoiler ces richesses à un étranger certainement incapable de les comprendre et d'en apprécier la valeur. Une part des attitudes de ces informateurs visait certes à rappeler à l'enquêteur l'aspect inestimable du service rendu, l'importance des dangers encourus pour le satisfaire, et l'obligation morale conséquente dans laquelle il se trouverait bientôt d'exprimer substantiellement sa gratitude. Mais il faut surtout y voir l'expression des conflits intérieurs et des angoisses d'un individu acceptant vis-à-vis de son entourage des risques dont il n'évalue encore qu'imparfaitement le nombre et l'importance.

L'analyse du processus de fabrication du *buti* révèle la complexité d'une vision dissociative de la personne, dont les divers éléments physiques et spirituels sont séparés, modifiés par une véritable chirurgie de l'imaginaire, et agencés dans le *ni:mbi* selon d'autres lois par la connaissance desquelles le *ndotchi* se différencie des autres mortels.

Formé le plus souvent par le corps d'un animal capturé dans le *ni:mbi*, auquel le sorcier a coupé la tête pour la remplacer par celle d'un humain qu'il a tué et dont il s'est approprié le double invisible (*mbisi mu:tu*), le *buti* se trouve ainsi doté :

- de l'esprit du mort qui déclenchera le mouvement de cette juxtaposition hétéroclite, suivant les ordres du *ndotchi* maître de l'ensemble ;
- des caractéristiques physiques et instinctives de son corps animal, auxquelles correspondent les capacités extra-humaines dont se trouve dès lors muni le sorcier par la propriété de cet être hybride.

Cette définition du *buti*, qui n'a pu être recueillie que dans le Mayombe, n'a jamais été spontanément livrée par les Bavili, quoique ces derniers l'aient toujours confirmée lorsqu'elle fut énoncée devant eux.

Evoluant dans le monde invisible sous l'aspect d'une monstrueuse synthèse d'éléments humains et animaux, le *buti* est, lorsqu'il n'agit pas, incarné dans un objet quelconque du monde matériel (calebasse, pipe, bague) dont le *ndotchi* ne se sépare jamais. Cette incarnation matérielle d'une réalité invisible procède de la nécessité de dissimuler le *buti* aux autres sorciers qui se meuvent dans le *ni:mbi*. L'objet visible qui le reçoit est un refuge que le *buti* ne quittera que le temps d'accomplir les ordres de son maître.

De même que le *ndotchi* évanoui dans l'invisible donne des ordres au *buti*, il lui est possible de déclencher celui-ci tout en restant dans le monde physique : il lui suffit d'énoncer ce qu'il veut faire exécuter à son auxiliaire, puis de mâcher et de cracher sur l'objet renfermant le *buti*, un morceau de corne qu'il s'est prélevé sous la plante d'un pied, et qui représente le *mbisi mu:tu* nécessaire à l'alimentation et à la dynamisation de cet être fantastique. En effet, l'action invisible du *buti* a :

- des résultats pratiques et matériels (enrichissement, capacité de séduction, protection contre les accidents) ;
- des effets similaires, exercés exclusivement dans le *ni:mbi* (protection contre d'autres *mati* ou des sorciers s'étant rendus invisibles).

1. Utilisation réelle du *buti*

L'acte de faire sortir le *buti* de son support matériel est traduit par le verbe *kusakumuna* (agiter, ranimer). Il peut être effectué (par frottement de l'objet) à simple fin de le montrer à un autre *ndotchi* (1) : le *buti* se tiendra immobile, uniquement perçu par les deux sorciers.

(1) Tous nos interlocuteurs ont spécifié que cette marque de confiance ne peut se produire qu'entre personnes unies par une longue et solide amitié.

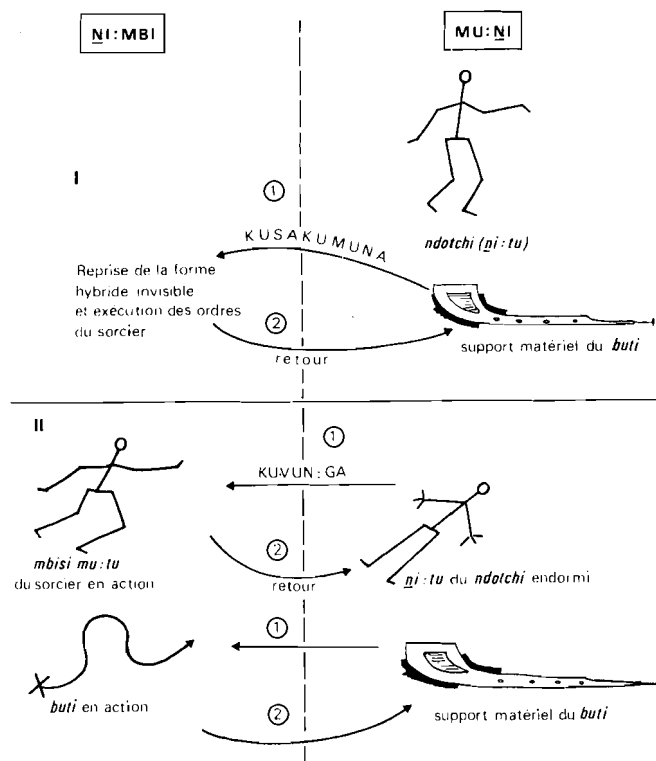


FIG. 8. — Va-et-vient du sorcier entre l'une et l'autre dimensions du monde : le visible et l'invisible.

L'expression gestuelle et verbale, les mimiques manifestées dans la vie quotidienne, en public, dans les rassemblements de notables ou sur les marchés, sont donc jugées riches de significations et censées traduire inconsciemment la somme des pouvoirs que chacun détient.

La nature des intrigues familiales ou politiques dans lesquelles tout homme peut se trouver impliqué, exigera de ce dernier qu'il affirme ou nie plus ou moins ouvertement posséder la condition de *ndotchi*, selon une gamme très étendue d'attitudes de révélation et de dissimulation de soi face à la collectivité. L'individu maître de lui, adopte les attitudes correspondant exactement à l'effet qu'il souhaite produire pour atteindre le but poursuivi... qu'il s'agisse d'intimider, d'inquiéter autrui, ou au contraire de le rassurer, de le sécuriser. Il s'agit en quelque sorte de se trahir à volonté, c'est-à-dire de « savoir paraître ce que l'on veut que les autres croient que nous sommes » :

— deux personnes réunies dans la contemplation d'un objet susceptible de contenir un *buti* peuvent passer pour deux *sindotchi* occupés à lui redonner sa forme invisible ;

— l'homme qui refuse d'une façon trop énergique et apparemment injustifiée de prêter un objet anodin peut être soupçonné de posséder des *mati* ;

— celui qui adopte fréquemment une attitude extatique devant témoins, fera supposer à ces derniers qu'il pénètre souvent dans l'invisible... ;

— l'individu qui « transmet » la « chance » (*mu:lla*) ou un *buti* à l'un de ses amis en soufflant sur ses deux mains étendues à côté l'une de l'autre, paumes vers le ciel, l'extrémité des doigts touchant les mains de son vis-à-vis, placées dans la même position et que celui-ci rabat sur sa poitrine en remerciant,

montrera à tous qu'il possède suffisamment de pouvoirs occultes pour en donner aux gens qui ont sa confiance (1) ; il plongera les spectateurs de la scène dans maintes supputations à son égard.

Le *buti* détenu par un sujet prend son maximum de réalité et d'efficacité, lorsque, manifesté, « révélé » par calcul et duplicité à l'entourage (c'est-à-dire indépendamment de toute croyance de la part de celui qui le revendique), son principe, sa charge affective « rebondissent » sur la constatation et la foi d'autrui pour venir s'implanter dans la suggestibilité de l'intéressé dès lors persuadé de le posséder.

La « création » d'un *buti*, principal instrument magique d'acquisition du pouvoir, est vécue par les sorciers comme l'aboutissement d'une longue et périlleuse aventure dont les péripéties essentielles sont :

- la destruction des moyens magiques de défense de la victime choisie et le meurtre de cette dernière ;
- l'ensemble des précautions nécessaires pour échapper à la clairvoyance des devins chargés de découvrir l'identité du coupable ;
- la saisie du *mbisi mu:tu* (double invisible) du mort et les utilisations qui en seront faites.

Ne se risquent à ces tortueux processus que les *sindotchi* possédant déjà plusieurs *mati* et *mitā:bu* (pièges invisibles), reçus en héritage ou achetés. C'est pourquoi la description chronologique de ces diverses étapes se heurte à la nécessité d'analyser préalablement le fonctionnement et l'utilisation du *buti* et au risque conséquent d'un enchevêtrement anachronique des prémisses et de la conclusion.

2. Acquisition et transmission du buti

(a) Le propriétaire d'un *buti* peut transmettre celui-ci à autrui : saisissant un objet quelconque (perle, brindille, morceau de tissu), il le frotte de ses mains, l'applique sous ses aisselles, sur sa poitrine, puis souffle dessus et le remet à la personne de son choix, laquelle étendant devant elle ses deux mains, paumes vers le ciel, les abaisse rapidement en les retournant sur l'objet qu'elle saisit et serre contre elle en remerciant...

Bien qu'il ne circule le plus souvent qu'entre les membres d'un même clan, le *buti* est parfois laissé par un père à son fils ou donné à un ami intime qui est lui-même sorcier et l'a demandé.

En cas d'absence de l'héritier auquel il est légué, le *buti* peut être provisoirement confié à un dépositaire de confiance qui le remettra dès que possible au destinataire, dont il recevra un paiement.

Ce pouvoir ne peut être volé sans danger car il se rebellera contre l'acquéreur malhonnête. Les *mati* d'autrui ne sont utilisables que dans trois circonstances :

- s'ils sont légalement reçus ;
- s'ils sont capturés par un *ndotchi*, ainsi que l'esprit de la victime, à l'issue d'un meurtre ;
- s'ils sont confiés à un individu qui ne les donne pas à leur véritable propriétaire. Cette manière illicite d'appropriation est à l'origine de nombreuses dissensions et l'objet de fréquents débats de justice. L'exemple significatif d'un jugement qui fut rendu, il y a quelques années, à Pointe-Noire, n'est remarquable que par la somme de richesses dont il modifia la répartition : le propriétaire Vili d'une exploitation forestière fut accusé d'avoir réalisé sa fortune grâce à l'utilisation illicite des *mati* d'un de ses parents, qu'il se serait appropriés après que ceux-ci lui eussent été confiés. Convaincu de vol, il fut obligé de verser une part importante de ses biens à la personne qui, s'estimant lésée, avait fomenté l'accusation... Ce n'est que lors d'un semblable événement qu'un individu parlera en public de ses *mati*.

(1) Ce mode de transmission d'un pouvoir magique est également dénommé *mu:lla*.

(b) Le *nkumu*. Les personnes qui n'ont pas le *likundu* (*simphopi*) ainsi que celles qui le possèdent sans disposer cependant d'une connaissance suffisante de la sorcellerie ont recours au *nkumu*, qui constitue une prévention contre les agressions invisibles, ou à l'acquisition d'un *buti*, suivant les souhaits formulés par le client du *ngāga nkumu* et répétés par ce dernier pendant les manipulations. Il ne s'agit plus dans ce cas d'une transmission du pouvoir magique d'une personne à une autre, mais d'un mode de création du *buti* par la combinaison chimique d'éléments naturels valorisés par la parole, qui sera administrée sous forme de vaccin.

Le *ngāga* brûle les ingrédients végétaux suivants :

luzingu
lusaksaku
lutchefo lumphumbu
lutchefo lumbala

ainsi que des poils de l'animal dont le corps constituera dans l'invisible celui du *buti* dont la possession est recherchée. Le *ngāga* mélange le tout avec de la poudre de fusil pour en frotter les scarifications qu'il a faites sur le corps du client, qui sont au nombre de :

trois sur le front
trois au bas de chaque tempe
trois sur la nuque
trois sur chaque poignet
trois sur chaque côté de la cage thoracique
trois à la naissance de chacun des deux gros orteils.

Tout en s'affairant, le devin formule à plusieurs reprises les vœux de son client, qu'il s'agisse de l'acquisition d'un *buti* ou de la simple protection contre les malices des sorciers.

Les formules du *nkumu* varient. Ainsi, selon une autre procédure très usitée, le *ngāga* brûlera :
une tête de *nduma*
une tête de *nlimba* (cf. annexe VI)
des abeilles
deux sortes de fourmis : *mambunzu* ; *misosi*
des poils ou des fragments d'os de chimpanzé ou de gorille
des poils d'éléphant.

Des incisions effectuées sur les parties du corps précédemment citées sont frottées avec les cendres de ces éléments mélangées à de la poudre de fusil.

La saveur brûlante des essences aromatiques tels le gingembre, les morsures de fourmis et de serpents, les charges de gorilles ou d'éléphants, représentent l'infinie variété des dangers du *ni:mbi*, contre lesquels le *nkumu* dispense, même lorsqu'il vise essentiellement l'acquisition d'un *buti*, une sorte de protection polyvalente dont la poudre de fusil constitue la représentation matérielle.

Le *nkumu* est donc à la fois le *buti* et le « minimum vital » de défense magique dont doit être muni le possesseur, toujours guetté par des *sindotchi* en maraude. Cette opération est également une garantie de survie qui est appliquée aux jeunes enfants peu après leur naissance (*kuka :ka ni :tu* : garantir le corps).

Le *nkumu* n'est pas la seule opération magique comportant des scarifications en vigueur chez les Bavili et les Bayombe : à la fin du siècle dernier, le R.P. DENNETT rencontra de nombreux individus dont

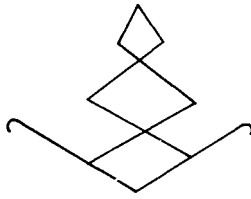


FIG. 9.

les incisives étaient limées et qui portaient sur l'estomac ou sur le ventre des tatouages dont l'auteur a reproduit la forme dans l'un de ses ouvrages : (fig. 9).

Ces scarifications (*mabinda*), qui étaient subies par l'enfant entre sa dixième et sa quatorzième année, étaient effectuées par le *ngwe:la*, spécialiste rémunéré à cet effet.

(c) Les *mati* peuvent être obtenus par l'absorption du *ntchinda*, ensemble de drogues aux compositions variées.

3. Principaux mati

Les *mati*, mâles et femelles, existent en très grand nombre, se cherchent et s'accouplent. Les sorciers affirment qu'il n'est pas rare qu'un *buti* femelle parte rejoindre quelques temps un *buti* mâle appartenant à un autre *ndotchi* et soumette ainsi ce dernier à la tentation de le capturer. C'est pourquoi il est toujours préférable de posséder les *mati* par couple.

Les *mati* les plus importants et les plus connus sont :

Ngwanuni (oiseau non identifié)

permet le « transport en commun » de plusieurs personnes d'un endroit à un autre.

Mbulukoko (Touraco géant)

grâce à lui, le *ndotchi* s'attire la clémence des juges lors d'un procès défavorablement entamé et peut même gagner la partie.

Nduma (*Naja melanoleuca*)

en tant que *buti*, ce serpent redouté est efficace pour perpétrer des meurtres dans le *ni:mbi*. Il est très vorace et les sorciers qui s'en servent, n'ayant pas toujours assez de victimes pour le nourrir, sont parfois obligés de se faire une plaie par laquelle ils alimentent cet auxiliaire de leur propre sang.

Luvali (*Heliosciurus gambianus*)

décuple les pouvoirs de séduction du *ndotchi* auquel il dispense maints succès d'ordre sentimental et politique (le *mbindji*, oiseau non identifié, a le même usage).

Tchikumbu (Panthère)

ce *buti*, comme beaucoup d'autres, enrichit son propriétaire et augmente son prestige. Celui qui le détient est doué d'une éloquence et de capacités de persuasion s'exerçant particulièrement « dans la critique et le blâme ». C'est pourquoi les *Fumu* ceignent leurs reins de la peau de cet animal.

'*Nzi* (mouche)

est un messager rapide et discret employé par les sorciers pour communiquer à distance.

Libuba (araignée)

permet au sorcier de voler et de marcher sur l'eau.

Luṇwēna (caméléon)

avec ce *buti*, le *ndotchi* peut, en cas d'échec ou d'infortune, échanger sa " chance " (*mu:lla*) avec celle d'une autre personne, à l'insu de cette dernière.

Ntchia:ma (arc-en-ciel)

existe dans le monde invisible sous la forme du serpent python. Il ne se manifeste comme arc-en-ciel que dans le monde physique. Ce *buti* protège son maître, dont il entoure la case, la prémunissant ainsi des incursions « nocturnes » des sorciers. Il favorise aussi la pêche et la chasse. C'est aussi l'auxiliaire du *ngāga Mbumba*.

Nkhumbi (rat de Gambie)

ne peut être transformé en *buti* que si le *ndotchi* lui greffe dans le *ni:mbi* la tête de sa belle-mère préalablement tuée. Le *buti*, mû par l'esprit de cette femme, est placé à proximité de la réserve d'argent et de biens divers du sorcier qu'il astreindra à l'épargne. Celui-ci, respectueux des relations d'évitement de tout homme avec sa belle-mère, ne s'approchera que rarement de l'esprit (*nkulu*) de cette dernière, enfermée dans le *buti*.

Mbaku (*Herpestis paludinosus*)

ce petit carnivore très vorace, à l'odorat particulièrement développé, permet, sous forme de *buti*, de « découvrir les richesses cachées », de suivre le gibier, de démasquer les voleurs. Le *ngāga kutesi* l'utilise fréquemment.

Tchimbun:gu (hyène tachetée)

ce *buti* permet à son propriétaire d'effrayer ses ennemis, de décourager et de mettre en fuite tous ses agresseurs.

Lutcheni (rongeur non identifié)

ce « petit animal à la fourrure soyeuse que l'on aime caresser » pare celui qui le possède d'une irrésistible séduction ; son propriétaire n'encourt aucun refus à ses sollicitations ; capable de se faire désirer par toute femme qui lui plaira, il ne compte plus ses succès. Les femmes recherchent particulièrement ce *buti* ; celles dont les mœurs sont relâchées et qui connaissent beaucoup d'hommes, « introduisent invisiblement le *lutcheni* dans leur vagin » afin de « se préserver ».

Nziku (chimpanzé)

est également appelé *mazemba*, *likakata*, *tchiphenzi*, *ya:ya ukala mu nsitu* (grand frère qui habite dans la forêt). Possédé à l'état de *buti*, il donne à son propriétaire la capacité de grimper aisément aux arbres et de ne se faire aucun mal en cas de chute. Il lui permet surtout de dérober n'importe quoi en tout lieu : en visite chez autrui, le *ndotchi* jette son dévolu sur ce qu'il désire s'approprier, sans avoir à y porter la main ni à effectuer le moindre geste compromettant ; les objets de sa convoitise le suivront après son départ sans que le maître du lieu ne s'en doute. Le *nziku* doit être détenu en compagnie de sa femelle, à laquelle il s'unit dans le monde invisible lors de tous les rapports du sorcier et de son épouse, dont les deux *mati* (mâle et femelle) miment et rythment le mouvement en parfaite concordance. Si le *nziku* ne dispose pas de sa femelle, il devancera toujours son maître sur l'épouse de ce dernier et la rendra stérile " par les poils qu'il lui laissera dans le vagin ". De nombreuses femmes stériles se plaignent au tribunal coutumier, d'être chaque nuit invisiblement mais douloureusement possédées par le *nziku* de leur mari ; elles accusent ce dernier d'utiliser son *buti* pour s'enrichir, sans se préoccuper de ces malheureuses conséquences. Celui-ci est alors publiquement convaincu de sorcellerie et risque dans l'avenir de subir des accusations infiniment plus graves.

Nzobo (civette africaine)

permet à son propriétaire de solliciter des emprunts auprès de n'importe qui, sans essuyer de refus.

Sisi (ratel)

ce petit mammifère carnassier, dont l'urine particulièrement malodorante indispose tous les autres animaux, chasse en arrosant le pourtour d'un arbre dont il fait fuir tous les occupants. Transformé en

buti, le *sisi* a la propriété d'annihiler l'action de tous les autres *mati*. Urinant dans le monde invisible, il fait fuir les *mati* appartenant aux ennemis de son propriétaire. Il est matériellement incarné dans une marmite contenant des noyaux de mangues et des noix de palme. En cas de danger, lors d'un conflit aigu ou en période de procès, la femme du sorcier urine dans le récipient qu'elle place ensuite non loin de la case, créant ainsi une protection efficace contre la plupart des armes du *ni:mbi*.

Le *sisi* permet aussi à son propriétaire de voler d'autres *mati* et de brouiller sa piste de manière à ne pas être découvert.

Mphungu (gorille)

le *buti* ayant le corps d'un gorille, animal doté d'un « mauvais caractère » et d'une force gigantesque, rend celui qui le détient jaloux, invincible à la boxe et adroit à la chasse.

Ngwali (oiseau non identifié)

permet au sorcier de s'envoler en cas de danger. C'est pourquoi, l'unique rescapé d'un accident grave peut être soupçonné de sorcellerie.

Tchifun:zi (oiseau non identifié)

même usage que le précédent.

Ndjelendji (hirondelle hérissée à queue courte)

avertit son propriétaire de la proximité d'un danger en lui infligeant une douleur costale. Il lui révèle aussi l'identité de l'ennemi qui le menace.

Ngôdo (grand calao à casque noir)

est un oiseau dont la transformation en *buti* assure la richesse à son auteur qui doit l'alimenter tous les ans du sang d'un nouveau-né.

Mbembé (vautour pêcheur)

protège la maison de son maître contre les attaques des sorciers et la plupart des dangers invisibles. Le *ndotchi* détenant ce *buti* doit s'habiller de blanc. Le *mbembé* est particulièrement utilisé par le *ngāga Mbumba si*. Si le client de ce dernier, sortant de consultation, est survolé par cet oiseau, il peut être certain du succès de ses manigances.

Nkusu (perroquet)

donne à son possesseur le don de l'éloquence ainsi que toute facilité pour captiver un auditoire. Le maître de ce *buti* peut aussi se déplacer en volant et mange beaucoup de noix de palme, à l'instar du perroquet. Il ne peut, de plus, dormir hors de chez lui car cet oiseau « ne peut se reposer hors de son nid ». Même si le corps du *ndotchi* est en un endroit éloigné, l'esprit de celui-ci retourne dans sa case, dès la nuit tombée.

'Nviya (oiseau non identifié)

c'est le « planton du sorcier » nous déclara le neveu de Mwe Biduka. Il va épier les comportements, écouter les conversations, afin de renseigner son maître sur les opinions, les faits et gestes des personnes que celui-ci l'a envoyé observer.

Nlimba (*Dendroaspis jamesoni jamesoni*)

ce serpent, qui monte aux sommets des palmiers pour y traquer les rats palmistes, permet sous forme de *buti* de tuer instantanément et de grimper facilement aux arbres.

Nzungundi (en Yombe : *nzunguti*) (libellule)

cet insecte au vol impondérable et déroutant permet à celui qui le possède à l'état de *buti* d'éviter les coups d'un adversaire et de riposter avec précision. Il se possède toujours par couple.

Lukungu lini:mbi (1) (planche à *tukula* invisible)

planche sur laquelle on écrase du bois de padouk pour faire la *tukula*. Celui qui la possède sous forme de *buti* la frotte à plusieurs reprises en hurlant « *yosko ndotchi duknanu* » « tous les sorciers, assemblez-vous ». Il oblige ainsi tous les *sindotchi* des alentours (2) à se réunir autour de lui, afin de les identifier ou de tenir conseil avec eux. Seuls les plus grands sorciers possèdent ce moyen d'action.

Lisāga libwi:lu (canari invisible)

est un canari dans lequel s'introduit le *ndotchi* pour se déplacer rapidement sur de grandes distances.

Liyāga (le lac)

ce *buti* permet à son possesseur de s'isoler de ses ennemis. Il sert surtout à entourer le *tchibun:gu* (lieu où résident les *bakulu*).

Ntchiefo

ce petit arbuste donnant une espèce de piment sauvage procure richesse et succès en tous genres à celui qui le cultive dans le *ni:mbi*. Il fleurit au début de la saison des pluies et doit, en cette période, être arrosé du sang d'un nouveau-né ou de sang recueilli lors d'un avortement.

Ngwa:si (guêpe maçonner) et *nsunda nkhādu* (mante religieuse)

sont deux auxiliaires très importants utilisés pour la création de tous les *mati*. Ils seront décrits et analysés ultérieurement.

Il existe de nombreux autres *mati*, dont l'origine animale et les capacités magiques qu'ils dispensent au *ndotchi* varient suivant les zones culturelles. Les entretiens que nous avons pu avoir avec des sorciers Balumbu du nord du Loango, des Bakugni de l'est ou des ressortissants cabindais, ont permis de constater l'importance de l'aire culturelle concernée par les *mati* décrits ci-dessus.

La tradition ayant intégré les apports techniques de l'homme blanc, les *sindotchi* disposent de nouveaux *mati* très perfectionnés ; camions, avions, bateaux, locomotives et, d'une façon générale, tout véhicule moderne, constituent un *likumbi libwi:lu* (pl. *makumbi mabwi:lu*).

Le sorcier peut aussi s'armer d'un « fusil invisible » (*buta bubwi:lu*) pour tuer ses ennemis avec vitesse et précision. Un *ndotchi*, que nous questionnions longuement sur l'Invisible en énumérant interrogativement devant lui les productions les plus modernes de la civilisation technique, nous répondit, lassé de notre insistance, que « tout cela existe aussi dans le *ni:mbi* »...

4. Création du *buti*

A. SÉPARATION DU DOUBLE INVISIBLE ET DU CORPS

Pour évaluer le poids et le nombre des déterminations qui pèsent sur le *ndotchi*, il importe de rappeler que celui-ci ne peut créer et nourrir un *buti* qu'à l'issue de la mort d'une personne de son clan. La grande loi du *ni:mbi*, que doivent respecter tous les *sindotchi*, interdit de tuer quiconque n'appartient pas à son propre clan, à moins d'avoir préalablement obtenu l'accord d'un parent de l'éventuelle victime. Ces accords devant toujours rester secrets, un sorcier ne pourrait créer un *buti* avec la tête du *mbisi mu:tu*

(1) Certains *mati* sont des objets ou des plantes. Ils sont maniés par un *nkulu* qui reçoit et exécute les ordres du sorcier.

(2) Aucune indication, concernant la superficie de la région sur laquelle est censée s'exercer son action, n'a pu être obtenue.

d'une victime extérieure à son clan sans se dénoncer lui-même à tous les *sindotchi* qui voient ce qui se passe dans le monde invisible.

La crainte du *miloko* est générale et permanente. Le *mphophi* se sent menacé par tous les membres de son clan qui possèdent le *likundu*, tandis que chaque *ndotchi* appréhende l'attaque d'un parent plus puissant et mieux pourvu en pouvoirs de sorcellerie. La détérioration des relations entre proches parents résulte très souvent de cette méfiance caractérisant les rapports au sein d'un même clan et illustrée par un proverbe significatif dont la portée a été précédemment évoquée :

« *Tchifu :mba kukufumbula*
ta :ta tchivā :ga kukuvā :ga tchika »

« La parenté utérine t'achève,
seul le père géniteur te fait une place ».

Ayant tué sa victime, le sorcier en extraira le *mbisi mu :tu* selon l'une des trois procédures suivantes :

1. Le meurtrier et ses acolytes se réunissent invisiblement autour de la tombe, munis d'un tronc de bananier représentant le corps du défunt, qu'ils heurtent à trois reprises sur la sépulture en criant : « *Basika, basika, basika !...* » « Sors, sors, sors !... » C'est alors que leur apparaît le *mbisi mu :tu* du mort, qui s'assied devant eux sur le remblai de la tombe avec des gestes lents et silencieux. Les sorciers demandent à leur victime si elle les reconnaît. Celle-ci désigne son meurtrier qui saisit alors une calebasse remplie de fragments d'une taupe (*mphuku mphofo*), écrasés, mélangés à de la sève de *nkwisa* et des feuilles pilées de *liyuka* (plante non identifiée), et verse cette solution dans les narines et les oreilles du *nkulu* qui oubliera ainsi le passé et sera totalement inféodé à son nouveau maître.

2. Il existe une autre méthode de capture et d'asservissement du *nkulu* après la mort physique, consistant à « pêcher » le *mbisi mu :tu* du défunt à l'aide d'un *buti* ayant la forme d'un arbuste dénommé *nkau* (non identifié), sur lequel, évoluant toujours dans l'invisible, le sorcier grimpe de manière à la faire plier. L'extrémité de l'arbuste touche la tombe dont le *nkulu* sort immédiatement.

3. Selon une autre méthode, avant le décès de sa victime, le sorcier subtilise sur le corps de celle-ci des fragments d'ongles, de cheveux, des poils, des croûtes qu'il conserve soigneusement. Après l'enterrement, le *ndotchi* fait intervenir dans le *ni :mbi* un *buti* qui a le corps et le nom de la guêpe maçonner : le *ngwa :si*. La guêpe maçonner, qui appartient au genre pélopée, nourrit ses larves avec les prises qu'elle immobilise et entraîne dans son nid ; son comportement comparable à celui du *Sphex flavipennis* qui paralyse les orthoptères en dardant de son aiguillon leurs trois groupes ganglionnaires, ou à celui de l'*Ammophyla hirsuta* transperçant les ganglions segmentaires du gros ver gris, est à l'origine de la croyance répandue chez de nombreuses ethnies du Congo, que la guêpe maçonner transforme les insectes capturés par elle en autres guêpes maçonnes.

La capacité de transsubstantiation prêtée à la guêpe maçonner l'est également au *buti* correspondant, qui est censé transformer les débris humains visibles en double invisible du corps ou *mbisi mu :tu*

Selon certains informateurs, le *nkhumbi* (rat de Gambie) et le *mphali* (rat palmiste) peuvent effectuer la même opération.

B. Ayant tranché la tête du double invisible capturé après sa mort physique, le sorcier l'ajuste sur l'encolure d'un animal capturé dans le *ni :mbi*, correspondant au *buti* désiré, et également décapité. La greffe de ces éléments hétérogènes est réalisée à l'aide d'un autre *buti* : le *nsunda nkhādu* (la mante religieuse), qui recouvrant de ses déjections le cou du monstre, en relie définitivement la tête humaine contenant un esprit humain au corps animal...

« Les *mati* qui ont un corps d'insecte, telle la mouche (*'nzi*), ou un corps de très petit oiseau tel le *'nviya* (oiseau non identifié), doivent posséder une tête d'enfant, qui pèse moins lourd sur leur corps », ont affirmé plusieurs sorciers Bayombe ; « l'enfant sacrifié pour la création du *nviya* doit savoir parler » précise Likudu...

5. Les lois du *ni:mbi* ; existence d'une « contre société »

La description des attitudes et des comportements prêtés aux *sindotchi* dans l'utilisation du *mbisi mu:tu* et dans les modalités de l'agression, révèle un type d'organisation juridique établissant rigoureusement les droits et les devoirs de chacun. L'unité sociale de base de cette « contre société » est le « *tchintwa:li tchini:mbi* » (1), composé de membres solidaires, en l'occurrence de tous les sorciers d'un même clan (auxquels se joignent parfois des *sindotchi* étrangers jugés dignes de confiance) se réunissant cycliquement sous le commandement de l'un d'entre eux qui possède le plus souvent le *lukungu lini:mbi*. C'est au cours de ces réunions que se déroulent de plantureux festins de « chair humaine » invisible (*mbisi mu:tu*), que s'effectuent des tractations et se nouent des alliances entre individus appartenant dans le monde visible (*mu:ni*) à des clans rivaux ou des factions politiques opposées...

La tête de la victime dont le repas est composé, ayant été ou non utilisée pour la fabrication d'un *buti*, le reste du *mbisi mu:tu* est équitablement partagé et mangé par les sorciers du *tchintwa:li tchini:mbi*. Celui qui demande et obtient plus que sa part, contracte une dette (*mphinga*) vis-à-vis de tous les autres convives : il devra offrir dans un proche avenir, après l'avoir tuée, une personne de son clan, du sexe et de l'âge de la victime dont il a reçu une part supplémentaire.

Celui qui, « se promenant » dans le *ni:mbi*, surprend un autre sorcier occupé à dépecer et à manger un *mbisi mu:tu*, subit une double obligation :

- il doit partager le repas de celui dont il a inopinément découvert l'activité secrète ;
- obligé de s'acquitter de la dette ainsi contractée, il devra tuer, quelques temps plus tard, un membre de son clan présentant les mêmes caractéristiques de sexe et d'âge que le cadavre dont il a surpris le dépeçage et dont il s'est nourri, afin d'en partager le double invisible avec le sorcier qu'il a dérangé.

Personne ne peut, en effet, assister à un repas de « chair humaine » sans y participer et s'engager en conséquence à tuer pour restituer la quantité de *mbisi mu:tu* consommée. Ainsi s'affirme le caractère spécifiquement criminel du dédoublement auquel se livre le *ndotchi*, indépendamment des intentions qui l'animent : pénétrer dans le monde invisible (*kuvun:ga*) c'est accepter pour le moins de se trouver fortuitement dans l'obligation de manger du *mbisi mu:tu* et de tuer plus tard l'un des siens.

Avant de se livrer à une agression, le *ndotchi* exposera son projet aux membres du *tchintwa:li tchini:mbi* auxquels il doit prouver sa parenté avec la future victime ; le meurtre clandestin d'un individu étranger à son clan, perpétré par le sorcier, déclencherait des représailles de la part des *sindotchi* apparentés à la victime, en sus des poursuites effectuées par les devins.

Tout *ndotchi* dont les opérations sont dévoilées par les devins de l'autorité judiciaire est dangereux pour les sorciers qu'il connaît et risque d'être dans l'obligation de dénoncer. C'est pourquoi il doit aussi, avant de nuire, exposer au *tchintwa:li tchini:mbi* ses griefs à l'encontre de la personne qu'il veut tuer ; examinant la validité des motifs invoqués, l'assemblée des sorciers limite ainsi le nombre des ensorcellements, bien moins par scrupule « moral » que pour des raisons de prudence.

Le meurtre par sorcellerie présente deux types de motivations ne tenant d'ailleurs pas lieu de justification suffisante pour l'assemblée des *sindotchi* :

- un but matériel et concret (héritage, jalousie, vol, etc.), à l'accession duquel l'acquisition d'un *buti* s'avère indispensable ;
- des déterminations d'ordre magique : la possession de *mati*, qu'il faut créer et alimenter avec le *mbisi mu:tu*, constitue en elle-même une cause suffisante d'agression.

(1) *Tchintwa:li* : association - société - confrérie.

Le sorcier trouve dans la variété des sources de conflits matériels (précédemment étudiés) existant aux divers niveaux de la stratification sociale, un réservoir inépuisable de justifications de meurtre qui seront agréées par les membres du *tchintwa:li tchini:mbi* : non paiement d'une dot, châtement d'une insulte, et d'une façon générale l'ensemble des doléances habituellement et légalement soumises aux *Bakisi*.

Le sorcier qui mange de la chair humaine dans l'invisible, nourrit ce faisant son *likundu*. Il réserve le sang (*men:ga*) du *mbisi mu:tu* à ses *mati*. Obligé de tuer pour nourrir ses pouvoirs magiques, le *ndotchi* attaquera de préférence un jeune enfant, dont le sang est jugé plus nourrissant, et qui moins armé que les adultes contre les sorciers, succombera plus rapidement.

Le *buti* doté d'un corps animal a besoin d'une alimentation régulière, de même que les *mati* végétaux doivent être arrosés de sang au début de chaque saison des pluies.

Contraint de frapper dans son clan, le *ndotchi* doit s'appliquer à connaître la somme et la nature des pouvoirs magiques détenus par chaque membre du *likā:da*, afin de ne pas s'attaquer à plus puissant que lui. Si des liens d'affection trop solides le lient aux seules personnes du clan qu'il peut ensorceler sans danger, s'il se trouve isolé, loin de chez lui, ou si pour toute autre raison le sorcier ne peut ou ne veut choisir sa victime parmi les vivants de sa parenté, il aura recours à certains expédients :

— il saisira un *nkulu* dans son *tchibun:gu* (lieu de l'invisible où résident ses ancêtres), et le dévorera. Cette initiative est considérée comme dangereuse, car les *bakulu* sont mécontents et susceptibles de se révolter ;

— du sang menstruel, du sang recueilli au cours d'un accouchement ou d'un avortement peuvent provisoirement suffire pour nourrir les *mati* que le sorcier peut aussi faire survivre en leur donnant une certaine quantité de son propre sang ou de sa substance séminale (*malumi*). C'est pourquoi il n'est pas rare qu'un homme n'ayant pas d'enfant bien qu'il possède plusieurs femmes, soit accusé de réserver son sperme à l'alimentation de ses *mati* ; le geste visible et « symbolique » de l'alimentation d'un *buti* consiste à envelopper l'objet matériel sous les apparences duquel il est représenté (dans lequel il est incarné) dans un linge tâché de sang ou de sperme ;

— enfin le *ndotchi* peut « manger » son propre enfant... si la mère de ce dernier est sorcière et donne son accord. Il sait qu'il n'est pas impossible que sa femme soit une sorcière, même s'il ne l'a jamais rencontrée dans le monde invisible. Pour acquérir une certitude à ce sujet, il agira de nuit, dans sa case : s'étant prélevé un morceau de corne à la plante d'un pied (1), il le brûle et, se penchant sur son épouse profondément endormie, le lui approche du nez, encore grésillant ; si la dormeuse suffoque et crie en s'éveillant brusquement, elle se dévoile comme sorcière aux yeux de son mari qui obtiendra son accord pour le meurtre de l'enfant en la menaçant de l'accuser publiquement de sorcellerie ;

— en dernier recours, le *ndotchi* transgressera la grande règle de la sorcellerie, norme du *ni:mbi*, prohibant le meurtre d'une personne appartenant à un autre clan sans l'accord de l'un des parents de la victime. Deux genres d'agressions sont possibles, dont les objets appartiennent respectivement au domaine de l'imaginaire et au monde visible, matériel.

1. Il tentera de pénétrer dans le *tchibun:gu* d'un autre clan, afin de s'emparer d'un *nkulu*. Il devra, pour ce faire, vaincre les *mati* disposés autour de ce lieu, destinés à empêcher les *bakulu* de s'enfuir et interdisant toute intrusion de l'extérieur.

2. Portant son attaque contre les vivants (*bā:tu bamonio*), il provoquera la mort physique de l'un d'entre eux dont il capturera et mangera le double invisible. Le coupable d'un semblable méfait attire des

(1) Ce fragment de peau est la matérialisation d'un morceau de *mbisi mu:tu*. Un sorcier Yombe nous affirma que le *ndotchi* prélève sur son corps, en cette circonstance, un fragment de peau à l'endroit correspondant au morceau de *mbisi mu:tu* qu'il mangea dans le *ni:mbi* la dernière fois qu'il alimenta son *likundu*.

représailles sur tous les siens. Lui même devra se défendre non seulement contre les parents de sa victime, les devins chargés de l'identifier, mais encore contre les sorciers du *tchintwa :li tchini :mbi* auquel il appartient, qui chercheront à le tuer en châtement de la perturbation et des risques engendrés par sa conduite.

Tel est le schéma de la croyance commune dans la nature et les mobiles de la sorcellerie, dont les conséquences effectives et immédiates résident dans la somme de dons et de cadeaux en tout genre que chacun est prêt à verser au *ndotchi* réputé dangereusement puissant. La force du sorcier se substitue aux régulateurs magico religieux que sont les *Bakisi basi* et surtout les *Bakisi*, qui tranchent et solutionnent les conflits posés par la répartition et la circulation des biens. En réalité, le sorcier, effrayant et asservissant son entourage, détruit moins les circuits d'échanges instaurés par l'ordre social qu'il ne les modifie en décuplant à son profit et à celui de son clan la quantité de biens en mouvement.

DU MEURTRE AU CHATIMENT

1. Les pièges : *mitā:bu*

La forme de *miloko* la plus réprouvée par la société est effectuée à l'aide de « pièges invisibles ». Métaphysiquement comparable à certains *mati* qui, tels le *likun:gu liṇi:mbi* ou le *lisā:ga libwi:lu*, sont des instruments et non des êtres vivants, le *ntā:bu* (piège) en possède aussi les caractéristiques fonctionnelles essentielles :

— il agit, manié dans l'invisible par le *nkulu* d'une personne préalablement tuée, commandé par le *ndotchi* ;

— bien qu'il agisse dans le *ṇi:mbi*, ses effets s'exercent dans le monde visible (*mu:ṇi*) comme dans le monde invisible. En effet, le corps physique (*ṇi:tu*) de l'homme, comme son double invisible (*mbisi mu:tu*), peuvent en être les victimes ;

— il est incarné dans un objet. Certains *mitā:bu* ne sont cependant représentés que par des objets particuliers ou des mélanges de végétaux, de fragments humains et animaux.

Au contraire du *buti*, le *ntā:bu* se prête et ne peut être restitué à son possesseur sans avoir été utilisé. L'emprunteur devient le débiteur du propriétaire du piège, avec lequel il s'engage à partager le *mbisi mu:tu* de sa victime.

Nzun:gu madun:gu

Le nom de ce piège évoque la forme de celui-ci ainsi que les maux subis par ceux contre lesquels il est dirigé.

Nzun:gu signifie marmite.

Madun:gu signifie l'ensemble des organes génitaux et l'appendice. Les victimes de ce piège succombent à des symptômes divers : hernies étranglées, douleurs et dilatations des testicules, mais aussi hydropisie, trypanosomiasse et certaines manifestations épileptiques.

La préparation et l'actionnement de ce piège s'effectuent comme suit :
le sorcier dépose dans une marmite

- l'os d'une jambe ou d'un avant-bras humain ;
- des cheveux de la future victime ;
- une pince de crabe ;
- les arêtes d'un poisson (que nous n'avons pas identifié) dénommé *lilulu* ;
- des fragments d'écorce des arbres suivants :

mwā:ba

nkhasa

mbāda.

Le récipient est bouché par une feuille de *ntōbo* dont les bords sont rabattus et maintenus serrés dans les nœuds d'un intestin humain servant de lien pour la circonstance.

La marmite est placée non loin de la case habitée par la personne visée. Pour faire agir le piège, le sorcier soulève le couvercle en formulant son souhait ainsi que le nom de la victime.

Nsinga madun:gu

Ce piège est constitué par une bande de tissu ou une ficelle (*nsinga*) de raphia qui porte trois nœuds représentant chacun une maladie différente : dysenterie, blennorragie, hernie.

Le propriétaire du *ntā:bu* prononce le nom de sa future victime en touchant le nœud correspondant à la maladie par laquelle il désire la frapper. Puis il place la *nsinga madun:gu* sur le passage de celle-ci.

Nkuta

Il sert à capturer la « chance » (*mu:lla*) d'autrui, sous la forme d'un panier placé au sommet d'un palmier, surveillé invisiblement par un *buti* ayant le corps d'un hibou (*likuti*) et la tête d'un jeune enfant. Cet auxiliaire a pour mission de dérober un objet appartenant à la personne dont on veut prendre la chance et de le mettre dans le panier.

Lorsqu'il est conjointement possédé avec le *nkuta*, tout autre piège devient imparable. D'autres *mitā:bu*, parfois assimilés à des *mati*, sont des objets invisibles de pêche et de chasse, identiques aux instruments employés pour travailler dans le *mu:ni* (monde visible). La possession de ces instruments à l'état invisible et leur utilisation à des fins meurtrières sont marquées par l'adjonction des substantifs *bwi:lu* (nuit) ou *ni:mbi* (monde invisible) : le *ntrra:fu bwi:lu* (filet épervier « nocturne »), le *ntchiti bwi:lu* (senne à poches « nocturne ») et le *likō:di libwi:lu* (filet de chasse « nocturne », surtout employé dans le Mayombe) sont les principaux *mitā:bu* de ce type, sous l'action desquels la victime est irrésistiblement prise dans les mailles du filet invisible et projetée contre un obstacle, ce qui se traduit dans le monde visible par des accidents de chasse (1), de pêche et... de circulation.

Ces accidents par chute ou collision ne sont pas attribués à un *miloko* (« envoûtement ») mais au *tchitumu*, mot dérivé du verbe *kutuma* pleinement rendu par le terme « téléguider ». Le *tchitumu* corres-

(1) De nombreux accidents de chasse sont aussi attribués au maniement d'un arc (*mpita mbau*) invisible.

pond à des invocations effectuées sur l'objet matériel qui contient le piège. Mais le plus souvent, le *ndotchi* prononce le nom de sa victime et crache sur une feuille, une brindille ou un bout de liane, qu'il laisse tomber devant la case de celle-ci ou en un quelconque lieu de son passage.

En sus de *nkumu* et du *ntchinda* (précédemment décrits), moyens de défense contre les pièges invisibles, il existe un autre mode de protection par lequel chacun peut se prémunir contre les *mitā:bu*, au moins dans les limites de son habitat : le *ntheo* (pl. *sintheo*). Ce moyen de défense, peu différencié du *buti*, est constitué par l'esprit d'un mort, incarné dans une substance matérielle, armé par la combinaison de certains produits et fixé par le *ngāga ntheo* à l'endroit ou sur la personne qu'il doit défendre.

Il existe deux sortes de *sintheo* :

1. Le *ntheo* « individuel » ne protégeant que son propriétaire
2. Le *ntheo* « collectif » qui assure la défense de tout le village contre les pièges des sorciers.

1. Le client fournit au *ngāga* une pièce de tissu « guinée » (*libundi*) dans laquelle ce dernier découpe un carré d'environ trente centimètres de côté, pour y déposer les ingrédients suivants :

sifula (poudre de cartouche)

de la *nkhasa* pilée

nkilika

quatre grains de *lutchefo lumphumbu*

nvutu

likala linkatchi (fragments d'un morceau de bois brûlé par la foudre).

Sont prélevés sur le client :

quelques cheveux sur la nuque et le devant du crâne ;

des fragments d'ongle d'un pouce et d'un gros orteil.

Ces ingrédients sont attachés dans le morceau de tissu en un petit paquet sur lequel le *ngāga* crache des produits qu'il a préalablement mâchés :

mpheso (kaolin)

tukula tubabō:go (*tukula* des pygmées)

mbāda

Le soir même, il place ce paquet sur la tombe d'un parent de son client dont ce dernier désire posséder l'esprit (*nkulu*). Au milieu de la nuit, ce paquet de *bilōgo* sera repris et attaché au bras de la personne désireuse d'être protégée.

2. Le *ntheo*, destiné à défendre une collectivité, est effectué selon deux méthodes :

(a) avec un serpent.

Un serpent très venimeux (*nlimba* ou *mbāba*) est placé dans un trou creusé au milieu du village, après avoir été déposé pendant trois jours sur une tombe. Le trou est rebouché après que le *gnāga* y ait craché les ingrédients suivants :

mpheso

tukula tubabō:go

mbā:da.

(b) avec des œufs.

Deux œufs préalablement déposés pendant trois jours sur une tombe sont enveloppés dans un morceau de tissu, ainsi que les produits utilisés pour la création d'un *ntheo* « individuel » auxquels on ajoute du copal (*nlindji*), *mpheso*, *tukula tubabō :go* et *mbā :da*. Une « forte détonation » marquera la réaction du *ntheo* face à une attaque invisible.

2. La mort : lufwa

A la mort physique de l'individu, l'esprit quitte son enveloppe charnelle (*ni :tu*) pour rejoindre les *bakulu* du *tchibun :gu* de son clan, tandis que la force vitale (*phā :du*) du corps se dissout dans la terre (*nthoto*) (1). Selon BATTEL, les habitants du royaume de Loango ne permettent jamais qu'un étranger soit enterré dans leur pays, et obligent les blancs à immerger leurs morts dans la mer. D'après lui, un Portugais fut exhumé et jeté à la mer plusieurs mois après son enterrement auquel on imputait le retard exceptionnel des pluies et le mécontentement des *Bakisi basi*.

Jusqu'à la dernière extrémité, les parents du malade, assistés par des *singāga*, tentent de le « soutenir » (*kuvā :dji*) et de le maintenir en vie. Enfin, lorsque le moribond ne réagit plus à l'application sous les narines d'une solution de piment et de pulpes de noix de palme pilées, sa mort est jugée inéluctable. Dès le constat du décès, deux panneaux de la maison du mort sont enlevés : un *tchibaka tchisōgo* et un *tchibaka tchindeka*.

Le corps d'un mort reçoit l'une des dénominations suivantes :

tchibayi : cadavre d'un individu de basse condition sociale, dénué de prestige,

mvumbi : dépouille mortelle d'une personne honorable par son origine ou sa valeur,

nthotila : défunt d'origine prestigieuse (roi, prince).

La veuve, les sœurs et la mère du mort ont le crâne rasé, le visage, le buste et le ventre passés au charbon de bois en signe de deuil (*tchifwi :li*) ; oscillant sur place, la poitrine découverte, elles poussent de longues lamentations entrecoupées de cris aigus, esquissent quelques pas lents d'une danse de désespoir avant de se laisser tomber sur le sol en sanglotant. La nouvelle du décès se répand ; voisins, amis et parents affluent jusqu'au soir où débute la première veillée mortuaire : *masuku*.

Se penchant sur le cadavre dénudé et soigneusement lavé, le *ngāga kula*, qui a été sollicité pour la circonstance, effectue le *nkumu kula* (protection du *nkulu* contre les dangers du *ni :mbi*) sous forme de trois incisions parallèles sur les poignets, les tempes, le front, la nuque, les deux côtés du thorax, le coup de pied. Puis il arme le *nkulu* du mort en plaçant dans la main droite de ce dernier un couteau ou un *nkhoko*, os humain (de préférence un tibia) tenant lieu de massue.

Sur le lit (*tchi :ka*) mortuaire, taillé dans le bois d'un arbre dénommé *mbota* et recouvert d'une *lwā :du* (natte de papyrus), on dispose plusieurs *bitefa bibiwi :nu* (nattes tressées avec des feuilles de palétuvier et ornées de motifs décoratifs) dont le nombre est fonction de la richesse et du prestige du mort. Le cadavre, enveloppé de plusieurs pagnes de raphia (*nleli ngō :bo*) est allongé sur cet amoncellement de nattes. Le *nkhasi nkā :da* (« oncle » du clan) est assis, jambes croisées sur deux nattes : une *lwā :du*, posée à même le sol, sur laquelle est disposée une *tchitefa*. Les représentants du clan de l'épouse du mort (ou vice versa) s'annoncent en déposant respectivement devant lui des cadeaux mortuaires (*mafūn :du*) : une *lwā :du*,

(1) Terre en tant qu'élément.

une *tchitefa*, une dame-jeanne de vin de palme et quelques litres de vin rouge. Le chef de clan échange avec chacun d'eux quelques paroles aussitôt reprises par la foule :

« *Nzā:mbi uzimbu* » « Dieu a mal fait ».

« *Nzā:mbi tchia:li ve* » « Dieu n'a pas pitié ».

« *Li mive:ka ?* » « A moi-même ? ». Le sens de cette dernière locution est sous-entendu :

« Est-ce bien à moi qu'il arrive un semblable malheur ? Pourquoi est-ce à moi ? ». A cette question l'assemblée répond par deux longues exclamations de douloureuse protestation.

Si le défunt est de noble origine, le *ndun:gu* retentira toute la nuit. Le chef de clan raconte la vie du mort, insiste sur ses qualités, improvise des chansons entonnées après lui par l'assistance, clamant entre chaque refrain : « *Nzā:mbi uzimbu*, *Nzā:mbi tchia:li ve* ». Puis il donne longuement son avis sur les causes (1) du décès, interrompant de temps à autre sa péroraison par des silences ou des refrains... Enfin il présente à la foule trois canaris remplis de vin de palme (représentant les trois pierres du foyer), dans lesquels tout le monde boit à la ronde.

LA VEILLÉE MORTUAIRE : MASUKU

Deux sortes de *masuku* caractérisées par une durée et des occupations différentes, succéderont à cette première veillée mortuaire.

1. *masuku mama:si* ou veillée mortuaire « rapide comme l'eau qui passe », ne dure que deux ou trois heures. Les assistants, assis sur des nattes, forment un demi-cercle à proximité du mort, et chantent, accompagnés par deux tambours : le *ngoma* et le *din:zi*. Les hommes sont séparés des femmes. Ces dernières tiennent dans chaque main un *tchikoko tchimasuku*, morceau de tige de bambou fendu longitudinalement spécialement utilisé pour rythmer les chants funèbres, et les entrechoquent en cadence.

2. C'est surtout au cours du *kwā:ga mvumbi* (fumage du corps) que se déroule la *masuku mannene* ou « grande veillée mortuaire » : les représentants du clan endeuillé apportent des provisions de bouche (manioc, bananes, poulets et arachides grillées, vin de palme) qui seront partagées entre les participants réunis autour du feu au dessus duquel repose le corps du défunt : si celui-ci est un *Fumu* ou un *ndotchi* (entre lesquels la possession du *likundu* est le facteur commun essentiel), le cadavre, recouvert de *tukula*, enveloppé dans des nattes, est allongé sur un clayonnage maintenu par quatre piquets à deux mètres de hauteur au dessus du feu surveillé et entretenu par les femmes. Les liquides du corps sont recueillis dans des demi-calebasses, ainsi que les grains de *tukula* tombés sur les nattes après que le cadavre ait été raclé, le dernier jour du fumage, et sont absorbés par les parents du défunt qui se considèrent dès lors protégés contre les sorciers.

Durant toute la nuit, les meilleurs conteurs captiveront l'assemblée par d'interminables *sinō:go*, récits mythiques dont certains ne peuvent être racontés que sur plusieurs veillées.

3. L'enquête : kutesi

Comme nous l'avons vu précédemment, la découverte de l'origine et des causes d'un *miloko* est assurée par un *ngāga kutesi*, à l'issue de manipulations dont la variété implique diverses spécialisations.

L'identification du sorcier coupable est jugée dépendante du nombre et de la force des *mati* dont dispose ce dernier pour s'opposer à l'action du devin. C'est apparemment pourquoi le *ngāga* se contente

(1) *kusukula simpholo* : exposer les causes, les circonstances.

parfois d'informer son client sur l'origine de son mal, sans « pouvoir » désigner nommément l'auteur de l'envoûtement, et l'oriente, suivant son diagnostic et surtout ses intentions secrètes, vers un *ngāga Nkisi* ou vers un autre *ngāga kutesi* dont il juge la clairvoyance supérieure à la sienne.

Rappelons que dans le premier cas, le devin canalise et « désamorce » pour ainsi dire le conflit. En effet l'action d'un *Nkisi* ne constitue pas une véritable agression et n'est jamais ressentie comme telle ; contrecoup ou choc en retour de la transgression d'un interdit ou d'une faute commise à l'encontre d'autrui, elle n'entraînera aucun règlement de compte.

Dans le second cas, au contraire, se sachant en butte aux persécutions d'un *ndotchi* dont l'action clandestine n'est guidée que par les impératifs de la sorcellerie et des buts invouables, le malade ainsi que tous ses parents se préparent à une action en justice et à une riposte par *miloko*.

L'importance de la position du *ngāga kutesi* dans le contrôle des accusations apparaît donc pleinement. Les modalités de l'enquête (*kutesi*) varient suivant la gravité de l'état de la victime et le niveau social de cette dernière.

Différentes méthodes, désignées sous le nom de *lisuku*, sont employées avant ou après la mort de la victime, et servent aussi à découvrir les auteurs de délits purement matériels.

— *Lisuku limio :ko*. Le *ngāga* se frictionne vigoureusement les mains en touchant de temps à autre un couteau placé devant lui et en invoquant le *nkulu* qu'il a envoyé dans le monde invisible. La découverte de la nature du mal de son client a lieu lorsque les deux revers de mains du devin s'entrechoquent successivement avec violence. O. DAPPER évoque et décrit cette méthode de divination : « *Un des parents (du défunt) va trouver le Ganga qui, s'étant assis à terre, derrière sa maison, met un grand couteau devant soi, le presse souvent avec ses doigts, puis se frotte les mains, demandant à ses esprits si un tel a été tué par enchantement ou non. Lorsque par la véhémence de la friction, les mains du Ganga s'échauffent et s'entre frappent, et qu'on le voit tout hors de lui, on ne doute point que la mort du défunt ne soit violente. On continue donc à l'interroger pour s'en éclaircir à fond et en connaître l'auteur. Que si ce devin ne donne pas de réponse, on va chez un autre, ces insensés, roulant ainsi durant deux ou trois mois jusqu'à ce qu'ils aient lieu de jeter leurs soupçons sur quelque personne ou quelque village...* ».

— Le *ngāga kutesi* ouvre son *tchikalu* devant la statuette (*nkhosi*) dans laquelle est incarné un esprit asservi par lui et sur laquelle il crache des morceaux de noix de kola et de *lutchefo lumphumbu* préalablement mâchés.

— Le devin crache les mêmes ingrédients sur la surface d'un miroir où sont dessinés deux cercles concentriques avec de l'ocre et du kaolin.

— Le devin « découvre » la vérité après avoir mâché et craché certains produits sur une corne d'antilope remplie d'ingrédients végétaux, bouchée avec de la résine (*niāga*), plantée en terre et entourée d'une bande de tissu portant, de part et d'autre, un nœud contenant une certaine quantité de produits (qui n'ont pu être identifiés).

— Enfin, de récents emprunts à la technique moderne et au rituel catholique ont diversifié, sinon enrichi, les comportements divinatoires : le devin communique avec le *nkulu* envoyé dans le *ni:mbi* à l'aide d'une sculpture de bois évoquant grossièrement la forme d'un téléphone (1) ou en psalmodiant et en tournant les pages d'un livre ouvert devant lui entre deux bougies allumées, suivant une pratique également adoptée par les leaders de nombreuses sectes religieuses à caractère messianique...

(1) Nous avons pu assister dans la région de Pointe-Noire à l'emploi d'un véritable appareil téléphonique usagé et désaffecté.

Ainsi que le note O. DAPPER, il n'est pas rare que les investigations effectuées par plusieurs devins demeurent vaines. L'origine du mal est alors imputée à la colère d'un défunt du clan dont il importe d'évoquer et d'apaiser le *nkulu*. Les membres du *likā:da* effectuent alors le *kutusi bakulu* en se réunissant un soir au bord d'une piste, non loin du village, autour d'un feu alimenté par des branches de palmiers (*nkunza*) retirées du toit de la case du malade ; ce dernier est assis devant le chef de clan ou un *ngāga bakulu* qui invoque les esprits en agitant un grelot de bois (*tchikunda*). L'esprit se manifeste alors :

— en s'incarnant dans l'une des personnes présentes, qu'il plonge dans une transe subite et par la voix de laquelle il s'exprime ;

— en envoyant quelque temps plus tard un songe explicatif au malade.

L'esprit révèle les causes de son courroux et formule des désirs que s'empresseront de satisfaire les vivants, qu'il s'agisse d'entretenir une tombe trop longtemps laissée à l'abandon ou d'effectuer des poursuites contre un meurtrier impuni.

Le *kutusi bakulu* permet aussi de se « renseigner » sur des sujets divers :

— le lieu où tel parent avait caché une partie de ses biens avant de mourir ;

— l'authenticité des dettes imputées au défunt par des personnes ayant entrepris une action en justice contre le clan.

D'une manière générale, tout individu, voyant sa santé ou ses affaires décliner de façon continue, convoque un *ngāga bakulu* afin qu'il réincarne l'esprit du défunt mécontent et désireux de s'exprimer.

4. Le procès

Un proverbe illustre la permanence du risque d'accusation de sorcellerie encouru par chacun :

« *ukāgala ve:ka mbādjīā:di kosi* (1), *ukāgala yi muntu yā:di mbādjīā:di muntu yā:di* ».

« Le témoin de celui qui se promène seul est Dieu. Le témoin de celui qui se promène avec son semblable est ce dernier ».

Le règlement d'une affaire de justice (*liā:bu*) est effectué au son du *ngoma*, sous le *mwā:za* du village autour duquel sont massés de nombreux spectateurs. Le lieu occupé par le tribunal et la foule est nommé *ngāda lufundulu*.

Chaque chef de clan juge et tranche les différends qui surviennent au milieu des siens, assisté généralement du chef de village (*Fumu bwa:la*). Dans chaque province, les affaires importantes sont portées en deuxième instance devant le représentant du roi. A Diosso, le *Māmboma Tchilwā:gu* préside le *ngāda si* (tribunal du pays) mais porte les cas litigieux devant la « cour suprême » (*ngāda Fumu*), dirigée par le roi. L'enquête (*kutesi*) est déclenchée avant le procès par les membres de l'accusation ou pendant celui-ci, sur l'ordre du chef de village. Dans le second cas, les deux parties doivent en assumer les frais, en sus du coût du procès.

Le défunt ou le malade affecté par un envoûtement, ne peut être que la victime d'un de ses parents en ligne utérine ou agnatique, coupable d'avoir personnellement effectué les manipulations de sorcellerie ou d'avoir, pour le moins, donné son accord à l'agression d'un sorcier étranger au clan. C'est pourquoi, après avoir consulté un *ngāga kutesi*, le chef du clan de la victime convoque les parents maternels

(1) Dieu est ici désigné par le terme imagé de *kosi* (nuque). De même que l'homme ne peut voir sa nuque, il ne saurait voir Dieu.

et paternels de cette dernière pour lancer un avertissement public au coupable et l'enjoindre de cesser ses maléfices. Cette initiative peut être exprimée en Vili par le verbe *kwā:za* (plaider) ou plus précisément par l'expression « *kutubila mu:tu* » (avertir la personne). Un choix se pose alors au prétendu coupable : garder l'anonymat, persévérer dans son agression et en exploiter les profits, ou se rendre secrètement chez le chef de village et lui remettre sous la forme d'une perle (*luzin:bu*) ou d'un morceau de tige, la « chance » (*mu:lla*) (1) de la victime.

Les deux partis exposent tour à tour leur point de vue, développent et illustrent leurs arguments par des proverbes et des chansons, rivalisant d'humour et de sarcasmes. Chaque clan a choisi un porte-parole en la personne de celui de ses membres dont le sens de la répartie, l'esprit, l'art de la parole et du chant sont les plus développés. Les approbations collectives des deux groupes en présence sont marquées par de fréquents *Yo ! Yo !* poussés à la ronde. Des pauses agrémentées de copieuses libations entrecoupent les débats : chacun vient à son tour s'accroupir au milieu du cercle de l'assemblée et boit à longs traits dans un récipient rempli de vin de palme.

L'orateur désireux de mettre fin au brouhaha et de capter l'attention de l'auditoire s'écrie à une ou deux reprises : « *abu ! ?...* » ; la foule ne répond que par une syllabe vigoureusement proférée : « *pia !...* » « *abu ! ?...* » « *pia !...* ».

Chaque chanson entonnée est connue de la plupart des membres de l'assistance ; l'opportunité du choix qui en est fait pour illustrer les débats, la manière dont elle est entonnée, permettent à l'auditoire d'apprécier tant la valeur que la bonne foi du chanteur. Tous les refrains de justice (dont le nombre très élevé ne peut être évalué) sont issus de faits divers précis, et chantés par des protagonistes se trouvant dans des situations analogues ou cherchant à en persuader les juges :

1. « *Kuñi yakembakila nzō :zi moyi nthubila nsamu ?*

mā :ga madinda, fotwaka tchidinda nkun :da ».

« Où puis-je trouver un défenseur pour plaider cette affaire ?

Ce litige est ardu et il me manque à présent une branche ».

Une femme isolée, dont le clan s'était éteint, se plaignit un jour de l'absence d'un soutien, d'un « bâton de vieillesse » (*nkunda*), susceptible de plaider sa cause.

Ce couplet est surtout destiné à attendrir les juges.

2. Vers la fin du procès, pressentant sa défaite et sa condamnation, l'accusé fait appel à l'indulgence des chefs en entonnant un refrain : fatigué et déprimé un porteur d'une caravane partie vers l'intérieur, s'adressa un jour en ces termes au chef du convoi (*Fumu nkō:ga*) :

« *Ta :ta Fumu nkō :ga 'nfuna yale :ka, mi yiku yilelika mu ngasau êêêh !*

Ta :ta Fumu nkō :ga 'nfuna yale :ka, abu yaku masun :dji yakənvutuka.

Ta :ta Fumu nkō :ga miyoñō :ga ta :ta Mwe Mbā :za balenkā :ga êêêh ! »

« Père chef de la caravane, je ne veux plus porter la charge, je vais me pendre à ce *ngasau* (goyavier) êêêh !

Père chef de la caravane, je ne veux plus porter de charge, surtout maintenant, je m'en retourne car j'ai appris qu'il y a beaucoup de « sardinelles » (2) (c'est-à-dire que les pêches sont bonnes).

Père chef de la caravane, je regrette que le père *Mwe Mbā :za* fasse partie de la caravane êêê ! »

(les pêches fructueuses effectuées sur la côte et la présence d'un prince (*Mwe Mbā:za*) qui ne respecte

(1) Le terme *mu:lla* correspond à la notion générale et indéfinie de « chance » ; il désigne aussi l'ensemble des mouvements de mains par lesquels deux hommes se transmettent un pouvoir magique.

(2) *clupeidæ*.

pas son rang social en se trouvant dans ce convoi furent les deux prétextes invoqués par le porteur pour s'éclipser).

3. Un chant rappelle que tout conflit survenu entre des proches parents ou des familiers a une cause précise, intérieure au groupe et connue des seuls intéressés.

« Eêêh mwaï ma :ma éêêh mwaï ma :ma, ta :ta walen :da ma :ma 'nsamu kefofo éêê ! mwaï ma :ma éêêh ! mwaï ma :ma, fun :du bwa :la 'nzika ukukā :ba éêêh ! mwaï ma :ma.

Bave :ka batun :ga bwa :la babā zabana bite :si éêêh ! mwaï ma :ma ».

« Eêêh ! ma chère mère, éêêh ma chère mère, si le père n'aime pas la mère, une cause est là. Eêêh ! ma chère mère, un familier te dira le secret du foyer. Eêêh ! ma chère mère.

Ceux qui ont construit la case connaissent leurs propres affaires, éêêh ! ma chère mère ».

4. Par ce refrain, le chanteur rappelle publiquement au parent qui le trompe qu'il n'est pas dupe. Bien qu'une femme doive être aidée par sa mère dans l'accomplissement des ablutions qui succèdent à son premier accouchement (exprimées par le verbe *kuvuba*), il arriva que la jeune femme d'un chasseur, qui venait de mettre son premier enfant au monde, et dont le mari avait tué un singe très gras (comme ils le sont à la saison de *ndo :lo*) qu'elle ne voulait devoir partager avec sa mère, chanta à cette dernière venue l'aider à se laver :

« Ma :ma kāga biaku yendakwa :ku.

Mive :ka ibeza :ba kuvuba.

'Nichima 'ndo :lo yabolila kunthala éêêh ! »

« Mère, attache (range) tes affaires, va-t-en.

Je sais me laver moi-même.

Le singe de 'ndo :lo (mars, avril) est en train de pourrir sur la claie ».

Outre les pouvoirs individuels recellés et déployés par chaque protagoniste concerné par le procès pour gagner celui-ci, dont les plus importants sont les *mati*, des procédés magiques sont fréquemment et spécifiquement employés pour influencer sur le cours et l'issue des débats.

Le *nkallākāni*. Ce *nlōgo* a la forme d'une sphère de 20 à 30 cm de diamètre, faite de lianes attachées entre elles et solidement enchevêtrées, contenant en son centre l'ensemble des végétaux séchés et des produits divers utilisés pour l'invocation de *Mbumba si*, *Nkisi* auquel est d'ailleurs fréquemment assimilé cet objet (1). L'origine du rapport entre cet objet et le *Nkisi Mbumba si*, nous fut expliquée par *Bwiti Nōbo*, chef du village de Nionzi et important notable de la région de Kakamoëka, qui cumule les fonctions de *ngāga Mbumba* et de *ngāga liboka* : il y a fort longtemps, *Mbumba* posséda un homme dont il voulait faire son *ngāga* et lui livra dans un rêve les pouvoirs de sa nouvelle fonction. Ce dernier, particulièrement avide de puissance, réfléchit et chercha longuement une autre manière de faire agir le *Nkisi*. Il « inventa » le *nkallākāni* ».

Le triple usage qui en est fait correspond aux desseins qui animent tout individu venu consulter un *ngāga Mbumba* :

1. se garantir contre les agressions des sorciers.
2. se concilier les juges lors d'un procès, ses supérieurs hiérarchiques dans le domaine politique ou professionnel.
3. envoûter un ennemi.

(1) Les notables de Nionzi, devant lesquels nous avons brandi un *nkallākāni* apporté du pays Vili, poussèrent une exclamation de surprise mêlée de crainte : « *Mbumba...* ».

— La protection contre les attaques des *sindotchi*, comme la conciliation des bonnes grâces d'autrui, sont effectuées avec tous les composants humains, animaux, végétaux, minéraux qui interviennent dans l'invocation de *Mbumba si* et sont enveloppés dans une feuille de *mwā:ba* avant d'être attachés dans un morceau de tissu bleu sombre. Le devin mâche des morceaux de :

lutchefo lumphumbu
luzingu
lusaksaku
mesisa mababō:go

et les recrache successivement sur le paquet qu'il commence alors à entourer et ligoter à l'aide de grandes lianes dont il introduit l'extrémité dans les nœuds et qu'il tire avec force en allongeant le bras pour en resserrer l'enchevêtrement. A chaque répétition de ce geste, le *ngāga* formule à haute voix les vœux de son client. De la coïncidence exacte et régulière de l'acte et de la parole, dépend en grande partie le succès de l'opération.

— L'envoûtement d'un ennemi par ce procédé n'exige pas de motifs ou de prétextes plausibles, précis et déterminés. Faisant rouler sur le sol le ballot de lianes en le frappant et le rattrappant d'une main, le *ngāga* débite les souhaits et les malédictions de son client à l'encontre de la personne visée. Le devin est secondé dans son travail par l'esprit d'un parent tué qu'il a incarné dans cet accessoire, avec un ou deux *mati*.

Le *tchisimbu*. De même usage et de même nature que le *nkallākani*, le *tchisimbu*, bien que possédé par un *ngāga tchisimbu*, est également manipulé en étroite corrélation avec *Mbumba si*. Il se caractérise par deux niveaux opératoires d'intensité et d'efficacité différentes.

1. *Nzun:gu tchisimbu* (marmite de *tchisimbu*).

Dans unealebasse posée en équilibre sur une fourche de bois (*mbota*) les constituants suivants sont déposés :

nkādika
ntchilika
nvutu
nlindji
livɔfo
mphēso
ngun:zi (Yombe : *ngula*)
luzingu
mwā:ba uben:ga
mwā:ba fio:ta
lwāba (liane)
likalu lintchia:ma (écailles de l'arc-en-ciel, plante non identifiée)

nthete (graines de courge) dont les deux alvéoles sont jetées séparément sur le fond de la calebasse, jusqu'à ce qu'elles retombent sur la partie convexe.

Le devin mâche des fragments séchés de *tchiu:mu* et de *litō:di* qu'il recrache sur les deux côtés extérieurs et à l'intérieur du récipient dans lequel il verse ensuite de l'eau de pluie recueillie dans le creux d'un arbre (*ma:si mandinga*).

L'opération est jugée inefficace et sera recommencée un autre jour si, pendant les manipulations, la calebasse tombe de la fourche de bois sur laquelle elle avait été placée en équilibre instable.

Le client, ayant payé le devin, devient possesseur de cette « marmite » avec laquelle, invoquant *Mbumba*, il tentera particulièrement de rétablir à son avantage une situation juridiquement compromise. Si l'acheteur de la *nzun:du tchisimbu* est un sorcier, il y placera un de ses *mati*. Lors de chaque invocation, le possesseur de cettealebasse mâche et crache successivement, sur la face externe de l'objet, les fragments végétaux précédemment cités, avant de psalmodier les paroles suivantes :

« *Māmbumba Kwa:ba yaba mayāga twabele mphaka* ».

« Mère Mbumba, Kwa:ba (1), aide-moi car nous avons tort dans ce palabre ». Enfin, il laisse tomber sur le sol, et non plus dans le récipient (dont le contenu a été définitivement établi par le devin), les deux moitiés d'une graine de courge jusqu'à ce que les deux alvéoles s'immobilisent, la partie concave vers le ciel.

2. Le solliciteur n'ayant pas les moyens de payer au devin le prix d'une *nzun:gu tchisimbu*, choisit l'une des deux variantes d'une seconde formule du *tchisimbu*, jugées plus simples, moins efficaces aussi, mais surtout moins onéreuses.

— *Nsingu tchisimbu* : les ingrédients prélevés du *nthendi* (panier contenant le matériel du *ngāga*) pour être utilisés dans la *nzun:gu tchisimbu* sont ici enveloppés dans un tissu bleu foncé sur lequel le devin crache, après les avoir mâchés, des fragments de :

luzingu
lusaksaku
nlindji
luteti
lutchefo lumphumbu

et qui sera noué autour du bras ou de la cuisse du plaideur en difficulté.

— *Nlunga tchisimbu* : les produits précités sont enveloppés dans un morceau de tissu noir attaché à un bracelet (*nlunga*) de cuivre.

La différence entre ces deux formes mineures du *tchisimbu* se réduit à la nature de l'objet sur lequel sont fixés les ingrédients magiques et à la couleur du tissu qui les contient.

5. Les épreuves judiciaires

A. Bien qu'elles puissent être parfois utilisées pour confondre des sorciers, les épreuves judiciaires dénommées sous le terme de *bikalū* sont surtout destinées à identifier les auteurs de vols, d'insultes, de meurtres physiques et autres méfaits d'ordre matériel et visible.

(a) Avant d'opérer, le *ngāga bikalu* écoute les doléances de l'accusé et de l'accusateur, agenouillés devant lui ; tous deux lui versent le *mbōdo* (partie du paiement versée avant le début des opérations pour lesquelles le devin est sollicité) et seront soumis au *bikalū*.

Le *ngāga* verse de l'eau dans une assiette dans laquelle il dépose ensuite :

- une perle rouge (*luzim:bu lumakrra:du*) ;
- un petit coquillage ou une perle Teke (*luzimbu lubateke*).

(1) Prénom habituellement donné à des jumeaux, et également attribué au *Nkisi Mbumba*.

Plongeant le pouce et l'index d'une main dans l'eau, il en frotte ensuite par trois fois les paupières des deux protagonistes. Le coupable ressent immédiatement une intense brûlure sous l'effet de laquelle il ne peut se contenir.

Aucun des produits contenus dans l'assiette ne cause cette irritation mais plutôt le peu de piment pilé dont le *ngāga* s'humecte les doigts avant de les approcher des yeux de l'individu qu'il a décidé de perdre.

(b) Le *ngāga* entoure le cou des deux personnes en conflit d'une peau de genette (*sin :zi*). Le coupable suffoquera sous la pression d'un étranglement immédiat.

(c) Une lame de machette rougie au feu est appliquée par trois fois sur le mollet de chaque plaideur. Seul le coupable ne pourra supporter ce contact.

(d) Un bracelet de cuivre est plongé dans une marmite posée sur le feu et contenant trois ou quatre litres d'huile de palme ainsi que des noix de palmes séchées. Dès que l'huile parvient à ébullition, l'accusé et l'accusateur doivent respectivement saisir trois fois de suite le bracelet à pleine main.

B. Dans les « poisons d'épreuves », dont les deux plus connus sont les écorces de *nkhasa* et de *mbundu*, réside l'ultime moyen de se disculper dont dispose un individu accusé de meurtre par ensorcellement. S'il est habité par le *likundu*, celui-ci ne peut, même innocent (1), absorber la *nkhasa* sans trépasser ; il avalera donc, dans ce cas, le *mbundu*, subissant l'épreuve réservée aux *sindotchi*. L'alternative de ces deux épreuves judiciaires est illustrée par le proverbe suivant :

« *Bukubwi :si mbundu ukā :bu kwenda kunkhasa, kwenda kumbundu* ».

« Si tu es accusé et que tu ne vas pas à la *nkhasa*, vas au *mbundu* ».

LA NKHASA

L'écorce, ou plus rarement la racine, de *nkhasa* (*Erythrophleum guineense*) aux puissantes vertus vomitives et toxiques, est recueillie, pilée, dosée et administrée par le *ngāga mbundu*, parfois improprement dénommé sous le terme de *ngāga nkhasa* (les préparations de la *nkhasa* et du *mbundu* sont effectuées par le seul *ngāga mbundu*). Absorbée à haute dose, elle entraîne la mort par arrêt du cœur.

Si la décision de se soumettre à cette ordalie, après un *kutesi* défavorable, est prise par un individu auquel aucun procès n'est encore intenté, celui-ci, désireux de détruire l'accusation qui pèse sur lui et le fera prochainement traduire en justice, avertit secrètement de son intention deux notables unanimement respectés pour leur honnêteté, et demande à ces derniers, auxquels il ne doit être lié par aucun lien de parenté ou d'alliance, d'être ses témoins. Quelques jours après cette démarche, l'accusé, à jeûn, escorté par ses deux témoins, se dirige, dès l'aube, vers le domicile du *ngāga mbundu*.

Si l'accusé prend sa décision au cours de son procès, il lui faut obtenir l'accord des juges (qui ne lui est d'ailleurs que rarement refusé) en s'adressant au premier des notables selon une formule rituelle de persuasion :

« *Umona ba :ku ziu kanikā umphana mbundu (ou nkhasa)* ».

« Que tu voies tes ancêtres exhumés, si tu ne me donnes pas le *mbundu* (ou la *nkhasa* suivant le cas) ».

L'opération se déroulera publiquement devant les juges et les deux parties réunies. Le *ngāga mbundu* montre à tous, en en faisant circuler quelques morceaux dans l'assistance, que l'écorce a été fraîchement

(1) Il importe, en effet, de rappeler que l'envoûtement par sorcellerie peut être effectué par un individu ne disposant pas du *likundu* acquis à la naissance (cf. distinction witchcraft/sorcery).

récoltée et possède donc toutes ses propriétés. Puis il en pile une certaine quantité qu'il partage et malaxe en trois boulettes compactes que l'accusé avale successivement, à intervalles réguliers, avec une gorgée d'eau. Afin de faciliter la réaction, l'intéressé se déplace en va-et-vient incessants ; un premier vomissement de bile (*zundji nkhasa*) indique que le poison sera entièrement rejeté, comme il se doit, en trois spasmes espacés de quelques minutes. S'il ne vomit pas, la mort par empoisonnement le punit d'un crime qui lui est, dès lors, définitivement attribué. S'il rejette la *nkhasa* en plus ou moins de trois fois, sa culpabilité est jugée flagrante, son exécution par strangulation est immédiate.

Ainsi que le rapport PROYART, les soupçons se portent fréquemment sur tout l'entourage de la victime et font imposer l'épreuve aux membres de son clan et parfois à l'ensemble des habitants de son quartier : « *il y a environ deux ans qu'un prince du royaume de Kakongo soupçonna qu'on avait voulu l'empoisonner, il fit prendre la Kassa à tous les gens de sa maison : il en mourut en grand nombre, et entre autre celui de ses officiers qui lui était le plus affectionné et qui passait dans le pays pour le plus honnête homme* ».

LE MBUNDU

« *Quand on veut savoir la vérité d'un fait par voie de justice, on fait boire aux accusés un verre plein de Bondes* » (O. DAPPER).

BATTEL raconte que « *sur le soupçon d'un crime, on conduit l'accusé devant le roi ou devant le Mani Mboma qui exerce la justice après lui. Si l'accusation ne peut être prouvée par les voies ordinaires, on le condamne à l'épreuve du Bonda* ».

Selon O. DAPPER, cette épreuve s'applique indifféremment aux cas de vol, d'empoisonnement ou de sorcellerie.

Ce poison d'épreuve, également étudié au Gabon par l'Abbé WALKER qui lui attribue, dans le cas d'une absorption à faible dose, une action essentiellement diurétique et enivrante, est composé de râpures de l'écorce d'un arbuste sarmenteux (*Strychnos icaja*) dont la fermentation survient quelques minutes après qu'elles aient été jetées dans de l'eau qui vire progressivement au rouge. Une dose importante entraîne des troubles cardiaques, des maux de tête, une dilatation de la langue et une enflure du visage. La mort survient rapidement après l'apparition de ces symptômes.

Quelques jours avant de subir l'épreuve, l'individu qui doit y être soumis, remet le *mbôdo* au chef de village qui le donnera au *ngāga* : une bouteille d'eau, une bouteille de vin de palme, quelques noix de kola et du *lutchefo lumphumbu*.

Le *ndotchi* accusé de meurtre absorbe le *mbundu* en public après que le *ngāga* ait pris de nombreuses précautions destinées à l'empêcher de contrarier l'efficacité de l'opération par l'action de ses *mati*. Le devin trace autour de l'accusé assis sur une natte un cercle avec du kaolin prélevé dans un sanctuaire (*tchibila*). Ensuite, le sorcier lave lui-même l'assiette, montrant à tous qu'il n'y a déposé aucun *buti* destiné à détruire l'efficacité de la drogue. Puis le *ngāga* râpe au-dessus de cette assiette, une certaine quantité de *mbundu* qu'il partage en trois petits tas dont les deux premiers sont aussitôt avalés avec une gorgée d'eau par le présumé coupable que le devin interpelle alors : « *na :tta minaku* », « dis-moi la vérité ». S'il persiste dans ses dénégations, le sorcier subit, avant d'absorber la troisième portion de *mbundu*, un interrogatoire de la part du *ngāga* désireux de s'assurer qu'il ne dispose pas de *mati* auxquels il pourrait faire boire la drogue à sa place, tels le gorille (*mphungu*), la langouste (*nkosa*), la panthère (*tchikumbu*) ou le *buti* au corps de chimpanzé (*nziku*) qui « jette prestement le liquide derrière lui » en feignant de boire. Si le *ndotchi* jure enfin s'être débarrassé de ces auxiliaires invisibles, ou plus simplement ne les avoir jamais possédés, il doit sans plus attendre avaler avec un peu d'eau le reste de la drogue, mélangé à quelques ingrédients séchés et pilés :

ntchili
 nkhādika
 nlindji
 nvutu.

L'attente commence, au terme de laquelle celui qui a bu le *mbundu* doit uriner sur une feuille de palmier ou de manioc. Selon tous nos informateurs, « s'il n'évacue que trois gouttes épaisses, gluantes et de couleur foncée, qui ne tombent pas lorsque l'on retourne la feuille, il est déclaré innocent... » Si, au contraire, il urine davantage, ou si les trois gouttes, trop fluides, n'adhèrent pas à la feuille lorsqu'on la renverse, la culpabilité, qui ne fait plus de doute, est confirmée peu après par des convulsions douloureuses : le sorcier se tord et se roule à terre en poussant des cris stridents. Il ne se calmera et n'échappera à la mort que si le *ngāga mbundu* lui donne à manger des excréments humains mélangés à des œufs crus et aux mêmes ingrédients que ceux qui avaient accompagné l'absorption de la troisième part de poison. Le devin n'accorde ce contre-poison vomitif au coupable qu'après avoir imposé à ce dernier une amende (*tchikāgu*) destinée à le punir d'avoir, tout au long du procès, juré de son innocence en invoquant ses ancêtres.

Suivant la gravité de son crime, le *ndotchi* est exécuté sur le champ ou comparaît une nouvelle fois devant les notables du village pour connaître la nature de la peine qui lui sera infligée.

Quoique différente, la description de cette ordalie donnée par O. DAPPER est aussi caractérisée par l'action diurétique et enivrante de la drogue ainsi que par une composition presque identique du contre-poison adéquat :

« L'accusé suivi de tous ses amis et ses voisins comparaît de l'autre côté parce que pour deviner le coupable, on a coutume de faire l'épreuve sur tous ceux du quartier où la personne soupçonnée demeure. On présente d'abord aux accusés une coupe pleine de ce breuvage de Bondes ; tandis qu'ils boivent les juges battent le tambour. Après qu'on a bu et que chacun s'est remis à sa place, les juges jettent des petits bâtons qu'ils ont aux mains contre les accusés, leur ordonnant de tomber par terre s'ils sont coupables et de faire leur eau s'ils sont innocents. Alors les juges, reprenant ces bâtons les coupent en pièces et les ayant semés devant eux, les accusés se lèvent et font plusieurs tours, marchant sur ces morceaux de bois. Que s'il prend envie à quelqu'un d'eux de faire de l'eau et qu'il le fasse sur ses éclats, on le ramène chez lui au milieu des applaudissements et des cris de joie. Mais si quelqu'un d'autre tombe malheureusement, la frayeur et les hurlements que les assistants poussent l'étourdissent si fort qu'il n'a pas la force de se relever. A cette marque on tient le crime avéré, et si le criminel est digne de mort ou qu'il ait grand nombre d'ennemis, on le mène sans délai à un quart d'heure de chemin, où on le met en quartier. Que si l'affaire n'est pas capitale, ou qu'on veuille faire grâce à l'accusé, on lui fait avaler par force une boisson où il entre certaines herbes et de la fiente humaine, pour chasser, disent-ils, le venin des Bondes... ». Et l'auteur de souligner la puissance et la duplicité des devins chargés d'administrer le poison d'épreuve : « Comme ces donneurs de Bondes sont pour l'ordinaire de grands fripons, ils commettent mille méchancetés et n'épargnent rien pour perdre ceux qu'ils haïssent »... « C'est pourquoi les gens riches ne s'exposent pas volontiers à cette épreuve et font boire leurs esclaves pour eux ; mais si l'esclave vient à tomber on lui donne la purgation commune contre les Bondes, et il faut que le maître boive lui-même... Il y a un autre moyen de se préserver de cette chute dangereuse, c'est en donnant de l'argent aux juges ».

Les similitudes et les différences entre la description de DAPPER et les observations effectuées trois siècles plus tard révèlent les nombreux moyens dont disposent les devins pour contrôler les accusations, décider de l'innocence ou de la culpabilité de chacun et s'enrichir aux dépens de tous, l'importance de la dose absorbée par l'accusé dépendant à la fois de ses possibilités d'« acheter » son innocence et du jeu des intrigues politiques à l'issue desquelles a été fomentée l'accusation.

L'accusé innocenté par l'absorption d'un poison d'épreuve, danse la *nkhola* avec ses parents et amis qui chantent avec lui :

« *Libeli 'nsā :ga liavi :ka ;
bayaye nwa vin :dji linka
wobebe taunā :ga wakwisa* ».

« La grave accusation est lavée ;
mes frères, vous (les accusateurs), trouvez quelqu'un d'autre (à accuser)
celui que l'on accusait est revenu » (« s'en est sorti »).

L'accusateur d'un innocent doit payer une amende (*tchikā:gu*) dont le montant est partagé entre le clan de l'individu acquitté et les juges. L'affaire n'en reste cependant pas là, et le versement du *tchikā:gu* n'est qu'un préalable immédiatement suivi du procès diffamateur.

6. Danse de divination : la liboka

« *Kuzabila ndotchi mu mē:so kubengu ?* »
« Peut-on identifier un sorcier à ce qu'il a les yeux rouges ? ».

Cette danse est organisée pour découvrir l'auteur d'un ensorcellement particulièrement grave, qui a réussi à échapper aux poursuites des *singāga sikutesi* et sur lequel ne pèse encore aucun soupçon.

« *Alors commença la liboka, qui tient son nom d'un arbre dont l'écorce et les racines ont un pouvoir excitant. Acteurs et spectateurs de la scène qui se préparait en mâchèrent toute la nuit* » (J. DELCOURT : *Au Congo Français*, Mgr CARRIE, 1842, 1904). Contrairement aux affirmations de J. DELCOURT et aux descriptions de Mgr CARRIE, cette plante, plus connue sous le nom vernaculaire Mpongwe, *iboga*, n'est pas employée en pays Kongo, ainsi que l'a également constaté l'Abbé WALKER. De fait, aucun des danseurs de *liboka* interrogés n'a reconnu utiliser cette plante comme stimulant ni pour tout autre usage.

Si l'absorption de cette plante était jadis en usage dans le royaume de Loango, et en rapport avec la danse de la *liboka*, il n'en reste rien aujourd'hui, ni dans la pratique, ni dans les esprits.

LA DANSE

A la nuit tombante, les parents et amis de la victime de l'ensorcellement, les notables du village ainsi que les curieux venus des alentours, se groupent et s'assoient en demi-cercle sur plusieurs rangs autour d'un grand feu qui sera entretenu jusqu'au matin. Instrumentistes, chanteurs et aides du *ngāga* (*sizindji singāga*) sont assis sous le *tchikādu* : les parois de ce petit hangar dressé pour la circonstance sont faites d'un double clayonnage de feuilles et de branches de palmiers, attaché à quatre perches enfoncées dans le sol et sur lesquelles repose un quatrième panneau formant le toit, soutenu par un poteau au pied duquel est assis le *ngāga*. Les jambes du devin sont croisées sous lui et recouvertes par un ample pagne de raphia (*nleli ngō:bo*) dont il s'est ceint la taille. Plus grossièrement tressés sont les deux baudriers de raphia (*simphatakani*), décorés de pompons, qui sont croisés sur sa poitrine. Un bracelet de raphia (*tchitchia fukula*) également muni de pompons, orne chaque bras.

Penché sur un fragment de miroir, le devin se maquille soigneusement à l'aide de charbon de bois : les extrémités des deux maxillaires inférieurs, jointes par une large traînée noire passant entre les narines et la lèvre supérieure et dont deux bifurcations rejoignent les ailes du nez, sont de part et d'autre du visage respectivement reliées à l'arcade sourcilière et à la paupière inférieure par deux autres traînées à courbes régulières. Une ligne est également tracée le long du nez.

Le maquillage du *ngāga* étant terminé, sur un signal donné à mi-voix, le premier refrain s'élève, dont l'accompagnement musical augmente de volume à mesure que débutent successivement les sons et les rythmes de chaque instrument : c'est d'abord la tonalité syncopée des coups frappés à l'aide d'une



37



38



39



40

PH. 37 à 41. — « Attitudes de Niembo, *ngāga liboka* de Mpili », coiffures de plumes, sonnaillles, grelots, voyages invisibles, maladies et rêves initiatiques, ascensions rituelles d'arbres sacrés constituent autant de similitudes entre les formes les plus communes du chamanisme et la liboka ; il s'agit cependant moins, dans ce dernier cas d'une « possession » que d'une vision extatique comparable au voyage céleste des Chamans Caribes de la Guyane hollandaise (1).



41

badine sur le *libala*, composé d'un cylindre de bois creux soutenu par deux piquets fichés en terre et terminés par une fourche. Puis s'ajoutent les sons plus variés du *nkhoko* : cet instrument, formé d'un morceau de bois creusé, de forme très allongée, comporte une fente longitudinale ; on le frappe avec une baguette rigide en faisant varier les tons par translation de la main le long de l'ouverture. Ensuite se font entendre les *biyāda* (ou *mikwāga*), calebasses remplies de graines séchées, maniées par saccades et secousses alternées. Enfin s'impose, perçant, aigu, le pincement des quatre cordes de la *sā:bi*, harpe formée de cinq baguettes légèrement courbées, liées entre elles et s'encastant à leur extrémité dans un coffrage parallélépipédique ébauchant la forme d'une pyramide tronquée...

Coiffé d'un chapeau taillé dans la peau d'une genette (*sin:zi*) (2), dont la queue remue sur son dos au gré de ses mouvements, le devin agite son *tchikunda* (grelot de bois) d'une main et tient une peau de *tchinkā:da* (*Perodicticus potto*) de l'autre. Les jambes sont repliées, le torse est penché à ras de terre devant une torche de résine enflammée (*mwindā mphaka*) posée dans une légère cavité creusée dans le sol à côté de la statuette d'argile (*nkhosi*) incarnant l'esprit qu'il invoque et qui le secondera dans ses recherches. De la silhouette prosternée ne monte qu'un filet de voix, accompagné par le son aigrelet du *tchikunda*. Le chant du *ngāga* est aussitôt repris par la foule :

« *Nkhala matāgala, Mbumbēē !*

Ngō :zi ntchia :ma zinguābule ».

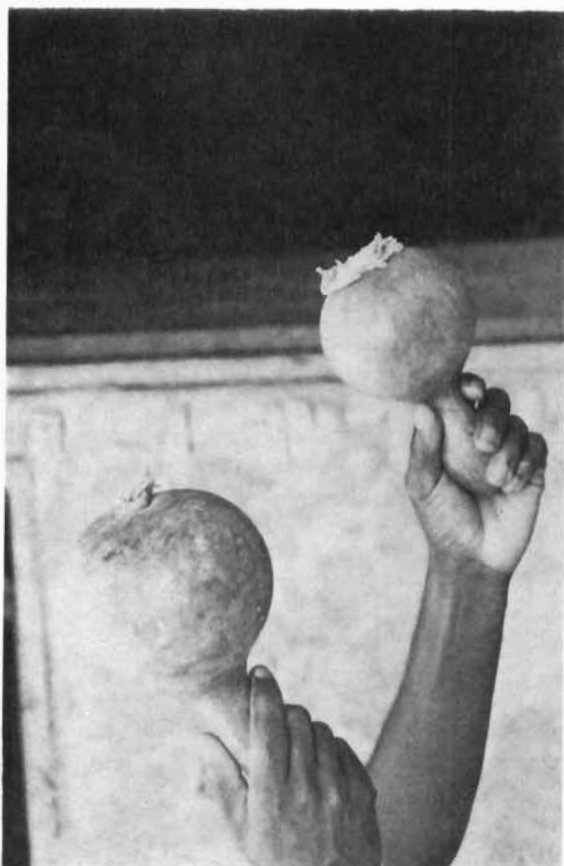
« Le crabe va ça-et-là, Mbumba ēēē !.

Les anneaux de l'arc-en-ciel (semblable à un python) se déroulent ».

Par cette invocation du *Nkisi Mbumba* et du *ntchia:ma*, répétée à plusieurs reprises, le devin se protège contre les armes invisibles que le sorcier coupable dont il cherche l'identité ne manquera pas d'employer

(1) Cf. Mircea Eliade — *Le Chamanisme et les techniques de l'extase* — Paris, Payot, 1968.

(2) Chapeau dont le port caractérise surtout le *ngāga* qui effectue la *tchiā :ga*, autre danse de divination jugée moins efficace que la *liboka*.

PH. 42. — *Nkaku*.PH. 44. — *Biyāda* ou *mikwāda*.PH. 43. — *Mphu sa :la* ou *mphu kutesila* orné d'un
écusson publicitaire Philips.

contre lui. Enfin, il s'assied sur le *tchibundu tchingāga* (petit tabouret au pied unique enfoncé dans le sol, employé pour la circonstance) et entreprend sur place une véritable danse faite de déhanchements, de replis et d'extensions du buste, de contorsions des bras et de la nuque...

Musique et chants cessent brusquement. Le devin se redresse ; s'étant approché du feu, il dépose près des flammes son *libum:ba* (ou *lukā:du*), paquet d'ingrédients végétaux enveloppé dans des chiffons, sur lequel il met le pied en regardant le ciel quelques secondes, afin de conjurer la pluie qui menace. Cessant sa contemplation, il ordonne d'une voix rauque et sévère aux sorciers qui se trouvent dans l'assistance d'abandonner leurs pouvoirs afin de ne pas gêner le déroulement de l'enquête. Le silence s'alourdit. Chacun sait qu'un combat invisible et implacable va se dérouler pendant toute la nuit entre le *ngāga* et le meurtrier. Marchant à pas lents, le devin cherche à repérer les sorciers invisiblement escortés de leurs *mati* ou armés de leurs *mitā:bu* (pièges), et abaisse un regard inquisiteur sur la foule, dans laquelle ses aides (*sizindji singāga*) se sont discrètement répartis afin de guetter et de recueillir gestes et propos révélateurs. Bien que chaque membre de l'assistance tente de faire bonne contenance, la gêne grandit, les yeux se détournent, chacun redoutant d'attirer sur soi l'attention du *ngāga* par un quelconque détail de son expression ou de son accoutrement. De temps à autre le devin s'arrête, fixe avec insistance un individu auquel il tend une brindille : l'intéressé, vers lequel convergent tous les regards, la casse d'un coup sec et en jette les deux fragments derrière lui, abandonnant ainsi pour la durée de la nuit les pouvoirs de sorcellerie dont il ne s'était pas démuné malgré l'avertissement solennel du *ngāga liboka*. Parfois, ce dernier se contente de poser quelques questions à un spectateur, puis, ayant fait mine de continuer plus loin ses investigations, revient d'un bond vers l'autre qui déjà se remettait de son émotion... mais se contente de lui serrer longuement la main, avec un sourire narquois ; l'assistance s'esclaffe... une soudaine gaieté s'instaure, volontairement provoquée par une plaisanterie ou une grimace du devin... Mais déjà cette amorce de détente est stoppée net : fonçant vers l'un des rieurs, le *ngāga* lui tend une brindille en déversant un torrent d'invectives. La tension est remontée. Ayant répété son manège à plusieurs reprises, le devin retourne s'asseoir sous le *tchikādu*.

Il entonne plusieurs fois le même refrain, accompagné par la foule :

« *Yavua :ta sa :la sa :la bena tchikukudwe* ».

« Je vais coiffer mes plumes car ce chapeau est trop petit ».

Il se lève et chante en dansant sur place encore un moment. Enfin, il s'éloigne et disparaît dans l'obscurité.

Agissant en psychologue averti et en comédien consommé, il a choqué, retourné et littéralement pétri l'esprit du public, le sollicitant aussi, et le provoquant dans ses réactions les plus intimes, fomentant le trouble et les bavardages, les formulations de soupçons et les chuchotements accusateurs que lui rapporteront fidèlement ses observateurs.

...Un moment s'écoule, au cours duquel on fait circuler les dame-jeannes (*bibāba*) de vin de palme et l'on distribue des arachides. Désaltérés, instrumentalistes et chanteurs font quelques essais afin d'accorder leurs rythmes aux deux tambours (le *ngoma* et le *din:zi*) au son desquels sera dansée la *liboka*... Dans un fracas de sonnaillies apparaît soudain le *ngāga* dont la silhouette est grandie et épaissie par deux nouveaux accessoires : coiffé du *mphu sa:la* (*mphu* : chapeau, *sa:la* : plumes) gigantesques coiffures de plumes de touraco géant (1), le danseur s'est attaché autour de la taille la *nkaku*, volumineuse ceinture constituée par un fouillis de franges de tissus multicolores auxquelles sont fixés des grelots et des clochettes en métal, de facture européenne. Le *ngāga* remue le bassin avec des à-coups séparés dont la vitesse s'accroît de même que les tintements de grelots... Il pousse un cri, bondit par-dessus le feu et entame une longue série d'entrechats, de sauts et de culbutes effectués et enchaînés à une vitesse stupéfiante, longeant et élar-

(1) Cette coiffure est aussi appelée *mphu kutesila* : « chapeau que l'on coiffe pour mener l'enquête (*kutesi*) ».

PH. 45. — *Sā:bi*

PH. 46. — *Nkhosi* du *ngāga Mbumba si*, entourée d'une peau de *tchinkā:da*.

gissant le cercle des spectateurs, interrompant parfois ses trajectoires pour s'immobiliser dans les postures les plus imprévues, et reprendre aussi subitement le cours d'évolutions relevant autant de la danse que de l'acrobatie. Allongé à terre, les genoux contre son visage, les pointes de pied derrière sa tête, il chante :

« *Yabwi :la nkhāda mungō :bo ilele* ».

« J'ai culbuté à cause de mon pagne ».

Interrompant sa chanson par une double exclamation, il se redresse, relève son pagne sur une de ses jambes et feint de boiter tout en chantant :

« *Bāgula kulukwa :mi kwabe :la êêêh ! bāgula* »

« Je découvre ma jambe qui est malade, êêêh ! je la découvre »

(autrefois un devin toucha un homme qui se prétendit aussitôt malade et se mit à hurler d'une façon ridicule en découvrant sa jambe...).

Les paroles de ces chansons, parsemées de termes appartenant à différentes langues, illustrent des anecdotes, des faits divers sur lesquels furent créés des refrains.

Le devin s'interrompt, souffle un instant, boit quelques gorgées de vin de palme, s'avance près du feu et parle. Il retrace les derniers jours de la victime, les rêves qu'elle fit, les craintes qu'elle nourrissait. Dans un style parabolique, fait d'images et de sous-entendus, il décrit les personnes qui souhaitaient cette mort ou du moins y avaient intérêt... Sa péroration terminée, il s'assied quelques instants sous le *tchikādu*, croque un morceau de noix de kola, et, saisissant une torche, reprend sa danse...

Le *ngāga* s'arrête quelques heures plus tard pour « aller au *masā:gu* » (*kwen:da ku masā:gu*), c'est-à-dire s'éloigner de l'assistance pour s'enfoncer dans un épais bosquet où il recevra le message des *bakulu* et connaîtra la vérité. Ce sont en fait les *sizindji singāga* qui le rejoignent et lui font part de leurs observations, citent les noms vers lesquels s'orientent les soupçons de la majorité des spectateurs, décrivent les réactions des personnalités importantes de l'assemblée. Le devin réfléchit longuement, confronte ses renseignements aux pressions de toutes sortes qui ont pesé sur lui depuis qu'il fut sollicité pour danser cette *liboka*, évalue son intérêt et choisit enfin l'individu contre lequel il portera son accusation, en tenant très lucidement compte de diverses nécessités :

- ne pas se créer d'inimitiés parmi des *Fumu* ou des dignitaires trop puissants ;
- satisfaire le parti qui lui a secrètement promis le plus de gratifications en sus du paiement de la danse ;
- désigner le coupable parmi ceux dont le caractère et le degré de parenté avec le mort se prêtent le mieux à l'accusation, tout en ne heurtant pas trop ouvertement le courant des opinions émises par l'assistance. Cette dépendance du jugement vis-à-vis de l'opinion publique est exprimée par un proverbe très significatif :

« *Tchivela wutoka māmani, ngāga wuduma sen:gui* ».

« De même que la cascade gronde sur les pierres, le devin se fait entendre par l'assistance ».

Le *ngāga* réapparaît et danse sans s'interrompre jusqu'aux premières lueurs de l'aube. Il lance soudain un long cri : musique et chants cessent aussitôt. S'adressant aux parents du mort en ligne maternelle et paternelle, il cite à chacun la nature de son apparentement à la victime et le détail de ses relations avec elle ; après chaque affirmation, il attend et exige, si besoin est, l'acquiescement de l'intéressé. Ayant ainsi publiquement fait la preuve de sa clairvoyance et montré à tous qu'il connaît le meurtrier, le devin réclame son dû, le paiement de la *liboka*. La discussion avec le chef de clan ne dure généralement que peu de temps, car l'accord a été préalablement réalisé à ce sujet. Cependant, le *ngāga* double parfois ou triple le prix convenu, tandis que le *nkhasi nkā:da* se rebiffe, rappelle les conventions établies avant la danse et souligne sa position par un proverbe :

« *Tchivuna nkhamā uyuka mata:nu* ».

« L'homme qui demande cent reçoit cinquante ».

Enfin l'affaire est conclue : des bouteilles de vin et une certaine somme d'argent sont remises avec ostentation au devin. Le paiement (*nsaku*) s'effectuait le plus souvent, jusqu'à la fin du siècle dernier, avec des *simbō:go singō:bo* (carrés de raphia tressé).

Le *ngāga* pointe enfin son index vers une personne à laquelle il impute le meurtre par sorcellerie, énonçant à haute voix les motifs, les préparatifs et les péripéties du crime. Cette relation, opérée par le devin, de la « guerre nocturne » (*livita līni:mbi*) à l'issue de laquelle est survenue la mort de la victime, souligne publiquement, rappelle à tous l'existence d'un monde secret, organisé et dangereux, dont les malfaiteurs traquent impitoyablement les honnêtes gens. Décrivant les dangers qui menacent la collectivité, et parant à ceux-ci, il justifie son propre rôle et se pose en défenseur de la société dont il recrée le « système » par l'évocation de ses antagonismes...



47

Tchiā :ga dansée au village de Tchimpila
(environs de Pointe-Noire)

PH. 47. — Voyance dans le miroir. Projection d'étincelles.

PH. 48. — Voyance dans la torche de résine.

PH. 49. — Invocation des *bakulu* à l'aide du *tchikunda*.

PH. 50. — Pause sous le *tchikādu*.

PH. 51. — Identification du coupable.



48



49



50



51

Abasourdi, l'accusé ne s'insurge ni ne tente de contredire le récit détaillé du *ngāga*. En effet :

— si la précision des charges retenues contre lui corrobore des rêves vécus antérieurement ou certaines de ses pensées les plus secrètes, l'accusé cède au pouvoir de suggestion du devin et se croit véritablement coupable. La simple croyance en la possibilité d'accomplir dans le monde invisible des actes dont on ne se souvient plus après son retour dans le *mu:ni* (monde visible, lumière du soleil) suffit donc à paralyser l'accusé et à lui faire accepter passivement son sort ;

— persuadé de son innocence, celui-ci peut demander à subir l'épreuve du *mbundu*. Cependant cette requête est fréquemment refusée au terme d'une *liboka*, et l'exécution du présumé coupable a lieu sur le champ. Strangulation, autopsie et incinération du cadavre occuperont alors l'assistance jusqu'au matin.

FORMATION D'UN NGĀGA LIBOKA

Un enfant manifeste très tôt sa vocation de *ngāga liboka* par son habileté à tailler des statuettes de bois (*sinkhosi*), à faire des tressages (sing. *nkaku*) en feuilles de manguier ainsi que par sa dextérité précoce à manier les instruments musicaux de la *liboka*.

À la fin de son adolescence, sur le point de commencer son apprentissage, le jeune homme doit se procurer un *buti* dénommé *tchifu tchindji*, qui accroît la résistance des batteurs de tambour et développe leur sens du rythme. Ayant fait part de son désir de devenir *ngāga liboka* au chef de son clan et obtenu l'accord de ce dernier, il acquiert des *mati* qui lui seront particulièrement utiles pendant son stage de formation : *mphiapi* (autre nom du calao), *tchifun:zi* (oiseau non identifié), *ngwanuni* (oiseau non identifié), ainsi que le *nkulu* d'un proche parent récemment trépassé qu'il est censé avoir tué lui-même.

Le futur devin s'éloigne ensuite de sa région natale et va solliciter un *ngāga* de son choix, connu pour son efficence, auquel il demande de l'accepter comme élève. Le maître au service duquel il se met pour une ou deux années et qu'il assistera dans l'exercice de sa profession, devient son *nguli ngāga* (mère-devin). Pendant la durée de son stage, le *mwa:na ngāga* (apprenti devin, enfant du devin) devra danser neuf *maboka mani:zi* (dances de *liboka* effectuées sous forme de divertissement ou de réjouissance) devant un « jury » de *singāga* confirmés qui se prononceront sur ses dispositions.

La veille de sa consécration qui doit intervenir au terme de la neuvième *liboka*, le *mwa:na ngāga* mange, en la compagnie de son maître, « sans en laisser la moindre part », un coq dont le gésier, le cœur et le sang sont mélangés dans une assiette à du vin de palme, de la *tukula* et quelques autres ingrédients :

luzingu
lusaksaku
lutchefo lumphumbu
mpheso.

Cette mixture est consommée séparément par les deux hommes...

Après avoir été présenté à l'assistance et grîmé par son maître avec du kaolin et du charbon de bois, le futur *ngāga* danse pendant plusieurs heures en agitant un grelot de bois (*tchikunda*) qu'il ne dépose que pour s'emparer de deux *biyāda*, Calebasses contenant des graines de *makundi mafingu* (fruits non identifiés), puis d'une torche de résine enflammée. Il s'immobilise enfin pour mâcher simultanément et avaler avec de la noix de kola :

nvutu
nkhlādika
nlindji
livəfo
lutchefo lumphumbu
lusaksaku.



52



53



54



55

PH. 52 à 55. — La *liboka* n'est dansée que par les hommes. Les femmes possédées par *Nkisi Niā :Bi* exécutent une danse analogue au cours de laquelle de nombreux *Bakisi* sont invoqués par des chants. Ci-dessus, *Ndembī Ngoma, ngāga Niā :bi* du village yombe de Manzi, plus connue sous le nom de *Zwi :na*.

Puis le devin verse du vin de palme dans des feuilles de manguier roulées en cornet, dans lesquelles il mélange les fragments pilés de certaines plantes :

— *masusu* (non identifiée), ainsi nommée parce qu'elle est fréquemment employée dans la préparation culinaire du poulet (*susu*) ;

— *mavuvumba* ;

— *makaye makula biniu:mba* (non identifiée) ou « feuilles qui chassent les revenants ».

Il verse une goutte de cette solution dans les yeux et les narines de son élève qui se met à danser avant de tomber, quelques instants plus tard, sur le sol, inconscient, agité de frémissements nerveux... possédé par le *Nkisi Niā:bi*. Il est redressé et emmené par le *nguli ngāga* dans les profondeurs de la forêt : tous deux « vont au *masā:gu* » où se déroulera l'épreuve la plus mystérieuse, la plus difficile et parfois, dit-on, la plus dangereuse.

Les récits des épreuves imaginaires imposées par les *singāga* à leurs élèves, relatent les traquenards invisibles qui sont tendus à ces derniers et dont ils doivent triompher au risque de perdre leur réputation naissante ou même la vie.

Le devin mâche des fragments de *luzingu*, *lutchefo lumphumbu*, *mpheso*, les crache sur le plexus et le sommet du crâne de son élève, plongeant celui-ci dans une subite prostration ; il pose ensuite une feuille sur son poing et la frappe de son autre main, réveillant ainsi, par une détonation, le *mwa:na ngāga* qu'il soumet à un interrogatoire :

<i>ngāga</i>	: « Es-tu réveillé ? »
<i>mwa:na ngāga</i>	: Oui.
<i>ng</i>	: Me reconnais-tu ?
<i>mw ng</i>	: Tu es mon maître - devin.
<i>ng</i>	: Veux-tu vraiment devenir <i>ngāga liboka</i> ?
<i>mw ng</i>	: Oui.
<i>ng</i>	: Pour quelles raisons ?
<i>mw ng</i>	: Pour soigner les gens, découvrir les sorciers tout en gagnant ma vie.
<i>ng</i>	: Prouve moi donc tes capacités... ».

Le *mwa:na ngāga* doit alors disparaître magiquement et resurgir au village, sur le lieu de la *liboka*.

Si un différend relatif au paiement du devin par son élève sépare les deux hommes, leurs activités « au *masā:gu* » sont interprétées en termes de conflit plus aigü : le *ngāga* fait pousser un arbre (*mwā:ba fio:ta*) qu'il courbe jusqu'au ras du sol et sur une branche duquel il s'assied, face à son élève juché sur une autre branche. Tous deux tiennent à la main une torche de résine allumée. Interrogeant son vis-à-vis, le *ngāga* cherche à savoir si le *nkulu* qui l'assiste dans l'invisible a été pris parmi ses parents. Dans le cas contraire, le jeune homme échouera et se verra même taxé de sorcellerie. Il lui demande ensuite d'énumérer et de montrer les *mati* qu'il possède. Le futur devin doit se garder de répondre sincèrement à cette deuxième question et se rappeler judicieusement que son maître annihilera les *mati* dont il connaîtra les noms et les caractéristiques, à l'aide du *sisi* (cf. chapitre relatif aux *mati*) qui les traquera dans le monde invisible. Or il lui faut particulièrement conserver les *mati* qui ont un corps d'oiseau afin de triompher des obstacles dressés par le *ngāga* et de s'en retourner le plus vite possible sur le lieu de la danse où l'attend la foule des spectateurs. Il ne citera donc que les *mati* secondaires, qui ne lui sont pas indispensables dans l'immédiat. Après un dialogue où chacun a déployé toute sa duplicité, le devin redresse l'arbre qui soulève les deux hommes à plusieurs mètres de hauteur ; il disparaît en hurlant les noms des *mati* de son élève et en excitant le *sisi* à la chasse. Si le candidat ne parvient pas à s'envoler vers le village, il mourra dans un bref délai (1).

(1) Les processus matériels et symboliques de ces affrontements n'ont pu être évalués.

Bwiti Nōbo Noël, chef du village de Nionzi cumule les connaissances et les attributions de *ngāga mbuka*, de *ngāga Mbumba* et de *ngāga liboka* (1). La lutte qu'il dut soutenir contre son *nguli ngāga* et quatre autres devins qui participèrent à sa consécration, vaut d'être contée :

Avant de se rendre au *masā:gu*, *Bwiti* reçut du frère de sa femme, *ngāga* craint et respecté pour ses pouvoirs, une besace remplie de *bilōgo* (médicaments), une torche de résine (*mwinda mphaka*) et des instructions quant à leur utilisation. Sommé par ses « examinateurs » de montrer ses *mati*, il déclara ne posséder qu'un *nzau* (éléphant) ; *Bwiti* n'avait pas fini de répondre qu'il se retrouva isolé sur une île, au milieu d'un lac recouvert par un épais brouillard excluant toute fuite par les airs. La voix lointaine de son *nguli ngāga* lui parvint, qui lui promettait un trépas solitaire et douloureux s'il ne consentait à livrer ses *mati*. Appliquant les consignes de son beau-frère, *Bwiti Nōbo* planta dans le sol un piquet terminé par une fourche à laquelle il accrocha sa besace de *bilōgo* et autour de laquelle il traça à plusieurs reprises un cercle de feu en agitant circulairement la torche allumée. Ayant informé les devins de ses occupations et feignant de céder à leurs exigences il leur cria qu'ils pourraient voir ses *mati* s'ils effectuaient les mêmes gestes autour de leurs *bilōgo*. Ceux-ci, victimes de leur crédulité, se virent soudain environnés par les flammes d'un incendie de forêt, tandis que du milieu du lac leur parvenaient les moqueries de leur trop puissant élève : « si je meurs sur l'eau, vous succomberez dans le feu ». Ils furent donc contraints de capituler et de libérer le prisonnier. *Bwiti* choisit un surnom initiatique en rapport avec cet événement et fut, dès lors, appelé *Liyāga* (le lac)...

Ayant triomphé des épreuves du *masā:gu*, le postulant au titre de *ngāga liboka* se remet à danser tandis que son maître interroge les *Bakisi* en jetant sur le sol les deux moitiés d'un pépin de courge : la retombée des deux alvéoles sur leurs parties convexes est de bon augure et signifie que le nouveau *ngāga* est agréé par les *Bakisi*. L'initié doit répéter la même opération avant d'adopter un surnom de son choix :

- « *Nzulu mwa :na babun :ga* » : « celui qui a sacrifié un enfant (pour en prendre le *nkulu*, nécessaire aux manipulations de sa nouvelle fonction) ».
- « *Mwe Biduka* » : « Celui qui a tous les pouvoirs ».
- « *Situ ngāga* » : « Le dernier devin »...

Ayant été payé par le clan de son élève, le *nguli ngāga* écarte les jambes entre lesquelles passe le nouveau devin ; le symbolisme de ce comportement est explicité par le dicton suivant :

- « *Nguli ngāga nawu mbasiā :ga mwa :na ngāga* ».
- « C'est la mère-devin qui enfante l'enfant-devin ».

La description de l'initiation à « Bomba » (2) effectuée par O. DAPPER, qui est apparemment celle d'une *liboka* dansée par un nouvel initié et plusieurs devins, confirme le tableau que nous en avons fait ainsi que le rapport précédemment discerné entre le *ngāga Mbumba* et la *liboka* :

« La fête de Bomba se célèbre au son du tambour. On entoure celui qui veut se faire initier de plusieurs caisses sur lesquelles on donne des coups des pieds et des mains. Les Cymbos-bombas sont (3) des danseurs qui font les fous par des tournements d'yeux, des postures et des contorsions de furieux, ils entremêlent d'airs lugubres ces grimaces effroyables ; ils ont sur la tête un bouquet de plumes teintes de diverses couleurs, sur le corps un habit de toile de matombe et dans chaque main une crécelle. Quelquefois un des Cymbos s'enfuit et se va cacher dans le bois pour se faire chercher au son du tambour ».

(1) Il ressort de nos observations que tout devin de *Mbumba* si est également *ngāga liboka*.

(2) *Mbumba*.

(3) Transcription maladroite du nom *Tchimbumba*, qui ne peut être utilisé que pour désigner le *Nkisi* et non les danseurs.

CONCLUSION

Une formule d'André BRETON (1) illustre la distinction que nous avons établie entre les deux premières parties de notre exposé (magie, religion) : « *La magie suppose la protestation, voire la révolte, l'orgueil certes, aussi, du fait qu'elle admet pour principe que l'homme « dispose » et qu'elle lui octroie le droit de « punir », au besoin, ce qui est resté rebelle à ses ordres. La religion suppose au moins une grande part de résignation ; l'homme n'y attend rien que l'imploration et des pénitences qu'il s'impose. Son humilité est totale, puisqu'elle l'incite à rendre grâce de ses malheurs mêmes à la puissance qui a refusé de l'exaucer.* »

Les différentes étapes de la sacralisation du roi lors de son accession au titre de *Malwā:gu* après sept années de « règne exemplaire », démontrent l'essence religieuse du pouvoir porté à son paroxysme, à son plus haut degré d'achèvement, de perfection. L'ambiguïté de la position de l'homme subsiste pourtant face à une hiérarchie de valeurs difficilement discernable bien que distinguant nettement le bien (*mbote*) du mal (*mbi*) ; elle est mise en évidence par :

- la double fonction de prêtre et de sorcier qui caractérise tout chef de clan ;
- la nécessité pour le devin de pratiquer la sorcellerie à l'encontre des membres de son clan afin de dominer les « forces » par le déclenchement desquelles il remplit sa fonction de gardien de l'Ordre Social (ex : capture, asservissement et incarnation de l'esprit d'un parent dans une statuette) ;
- sur un plan plus général, les fondements invisibles et secrets de toute efficacité économique ou politique.

De même que l'équilibre politique du royaume de Loango procède de l'affrontement d'antagonismes institutionnalisés dont émerge la légalité du pouvoir, le prestige et la consécration d'un individu sont dépendants de sa capacité d'opposition et de résistance aux cabales montées contre lui, et de son habileté à suggérer à son entourage, sans prêter le flanc à une accusation précise, la puissance de ses pouvoirs de sorcellerie. La vindicte publique, la condamnation pour sorcellerie, n'interviennent contre celui-ci que si l'accusation « prouve » qu'il n'a agi que dans un but individuel, étranger ou contraire à l'intérêt de la société ; (c'est en effet dans la possibilité de se livrer à la sorcellerie en justifiant celle-ci par l'importance et l'utilité de leur fonction magico-sociale (judiciaire ou thérapeutique) que réside l'énormité de la puissance prêtée aux *singāga*).

L'homogénéité de la société repose sur un double impératif : la condamnation de l'individualisme et l'aliénation de l'individu à la collectivité.

(1) *L'art magique*. Paris PUF, 1957.

LE « BOUGISME »

L'instauration en 1953 dans la région de Pointe Noire de l'église nouvelle du «Christianisme Prophétique» par un prophète Vili originaire de Mpita (district de Loandjili) nommé *Lassy Simon Zéphirin*, constitue la plus récente et la plus spectaculaire acquisition d'un pouvoir économique et politique par le truchement de la religion qui se soit développée dans les limites de l'ancien royaume de Loango.

De nombreux caractères de ce culte syncrétique sont communs à la plupart des messianismes congolais qui sont apparus depuis 1920, notamment l'importance rituelle de la flamme de bougie, en raison de laquelle lui est attribué le surnom de Bougisme. Le syncrétisme sous le nom duquel nous qualifions ce mouvement religieux, n'existe selon G. BALANDIER que dans une accommodation équilibrée de la société aux valeurs d'une culture étrangère. R. BASTIDE pense au contraire que la notion de syncrétisme est étroitement liée à celle de conflit (1).

Cette opposition ne prévaut que si l'on accorde leur sens superlatif à ces deux situations d'équilibre et de conflit qui apparaissent en fait à différents degrés. Ainsi nous devons remarquer que le christianisme prophétique réalise :

1. un équilibre

— entre les différents éléments empruntés au catholicisme, à l'armée du salut, à l'islam et à différentes sectes africaines et européennes (2) ;

— entre une forme d'intériorisation et de prière traditionnelles et une «panacée» religieuse dans laquelle dominent les emprunts au christianisme.

2. une double opposition virulente et concurrente à la tradition spirituelle Kongo assimilée au mal (*mbi*).

La biographie dactylographiée du prophète, qui nous fut offerte par *Jean-Baptiste Moutou*, évangéliste et chef de paroisse, insiste sur la force vitale qui habite *Lassy* depuis son plus jeune âge et les nombreuses apparitions qu'eut celui-ci, au cours d'une vie professionnelle mouvementée, avant de recevoir en 1948, à l'âge de 41 ans, la révélation de sa mission.

« Lassy avait onze ans et apprenait le métier de menuisier lorsque son père mourut. Après cet événement sortit une grande étoile bien lumineuse qui traînait derrière elle une très longue queue et parcourait

(1) « *S'adapter à une situation nouvelle, c'est lutter contre quelque chose, se transformer* ».

(2) LASSY a notamment été en contact avec Roux, le « *Christ de Montfavet* ».



PH. 56. — Allégorie peinte sur la façade de l'Eglise Bougiste (Pointe-Noire, quartier Tié-Tié) : *Simon Lassy Zéphyrin* chassant les sorciers qui attaquent l'« arbre de vie » en dessus duquel veille l'œil du prophète.

56

PH. 57, 58. — Danseuses bougistes en extase.



57



58

sur toute l'étendue et au-dessus du village. Ceci s'était produit en octobre 1918 pendant tous les jours à partir de 19 heures jusqu'à 22 heures ». Deux ans plus tard une voix se fait entendre à lui alors qu'il pêche en mer, qui lui ordonne d'aller vivre à Banana (Congo ex-belge) et d'entrer dans le fleuve Congo pour en retirer un paquet contenant plusieurs soutanes blanches... Plus tard, engagé comme matelot, il débarque à Anvers où sa « *force musculaire prodigieuse* » fait sensation et lui permet de gagner sa vie en donnant des « *représentations théâtrales* ». Quatre années plus tard « *une sorte de démangeaison chauffait tout son corps* ». Cette première manifestation physiologique de la force surnaturelle qui l'habite décuple sa vitalité et le détermine à s'orienter vers le métier de boxeur. Après une ascension dans le monde sportif qui fut, dit-on, fulgurante, « *il remporta victorieusement le plus grand prix et décrocha glorieusement le titre de champion international* ».

Après avoir voyagé en Egypte et aux USA, il fait une escale à Londres où un inconnu lui offre une bible. « *Après avoir reçu cette bible, Mr Lassy fut fortement impressionné, pendant 15 jours de lecture, et ne voulait même plus se rendre au travail et ni même être fait appelé par quelqu'un* ». Recruté dans la marine marchande en 1939, libéré en 1945, Lassy est hospitalisé à la suite de troubles psychologiques... « *On l'examina par deux experts docteurs qui ne lui trouvaient aucune maladie qui motivait son hospitalisation. Et puis un troisième celui-ci, après de longues recherches et ayant employé presque toute sa science, avait quand même pu trouver le Saint-Esprit qui était en lui* ».

De retour au Congo, il se livre au commerce. Le 29 juin 1948 à Dolisie, une voix qui l'appelle par son nom le tire de son sommeil nocturne et l'informe de sa mission qui est de soigner son prochain et de lui apporter la vérité. Selon les chroniqueurs locaux, après cette révélation Lassy opéra maintes guérisons miraculeuses, commença de répandre la bonne parole et de confisquer les statuettes magiques.

Ce mouvement religieux justifie son existence et ses buts par son opposition aux croyances ancestrales, globalement identifiées à la sorcellerie dont il dénonce la « *dangereuse et satanique efficacité* » plutôt qu'il ne la démystifie. Lassy est en effet un « *super-contre-sorcier* » dont la puissance et le prestige s'affirment autant par le renouvellement et la modernisation de ses méthodes de conversion (emploi d'un vocabulaire emprunté à la liturgie chrétienne, établissement d'une hiérarchie sacerdotale dotée d'uniformes et d'un important matériel cultuel) que par son opposition sécurisante à la sorcellerie et son attachement aux formes chantées et dansées de la spiritualité africaine.

Suivant ceux de ses caractères qui sont pris en considération, le Bougisme s'intègre à l'une ou l'autre des deux catégories d'églises distinguées par le Docteur SUNDKLER :

— il est comparable à une église dite « *éthiopienne* » par la critique et la condamnation systématique des pratiques religieuses, magiques et médicales d'une tradition dont il ne retient, dans un souci d'affirmation de son monothéisme, que la toute puissance de *Nzā:mbi Mphungu*, par un considérable effort d'enseignement (1) et l'implantation de nombreuses missions dans l'ensemble du Niari-Kouïlou ainsi que dans des régions plus excentriques ;

— le « *Christianisme Prophétique* » s'intègre au nombre des églises de type « *sioniste* » par la permanente émergence de groupements secessionnistes et dissidents, la prépondérance de son caractère prophétique, l'action curative de son fondateur et guide respecté qui exerce le rôle de devin-guérisseur et de contre-sorcier.

Notons également à l'appui de cette deuxième distinction, la fréquence des crises de « *possession* », des danses, l'observance de nombreux interdits (2) qui affirment la pérennité des attitudes psychologiques propre à la pratique des rites traditionnels.

(1) 12 écoles récemment nationalisées, des mouvements de jeunesse (éclaireurs, louveteaux).

(2) Interdiction de fumer, de boire de l'alcool et de manger du porc. Obligation de se déchausser avant d'entrer dans l'église.

Selon MALINOWSKI « une culture d'origine multiple est différente de tous les corps de tradition qui ont contribué à la créer ». L'originalité du Bougisme procède de la conjonction d'une tendance protestataire accompagnée d'un retour à des valeurs originelles (qui détermine LINTON à voir essentiellement dans le mouvement messianique « une conséquence assez commune de rapports de domination et de soumission ») et d'une lutte ouverte contre la tradition religieuse et magique dont ne sont conservées que les marques extérieures de ferveur.

Simon Lassy Zéphyrin apparaît fréquemment lors de manifestations publiques, aux côtés de notabilités ponténégrines et de personnalités gouvernementales. Bien que son action révèle un effort d'organisation de la société Vili (s'accompagnant toutefois d'une profonde volonté d'affirmation personnelle) elle est moins caractérisée par la précision de ses objectifs et de son message que par l'ampleur, la fréquence et la durée des cérémonies cultuelles.

Après une phase de collusion avec un parti politique dont il reçut une aide substantielle au cours des premières années de l'indépendance du pays, ce mouvement religieux dut subir les restrictions d'une politique officiellement peu favorable à la chose religieuse. En dépit des changements de régimes et de gouvernements d'une période actuelle de stagnation voire de régression en certaines régions (Tchikanou), le « Christianisme Prophétique » demeure très vivant dans le sud du Congo. Ses détracteurs l'accusent de constituer une lucrative entreprise d'exploitation de la crédulité publique (quêtes multiples, dons aux prophètes et aux évangélistes pour les « guérisons miraculeuses » qu'ils opèrent).

Lorsqu'on les interroge sur les moyens dont dispose leur guide spirituel pour découvrir les sorciers, les évangélistes et doctrinaires Bougistes affirment que *Lassy* « voit dans le *ni:mbi* ». Afin d'interdire à l'interlocuteur tout soupçon de sorcellerie à l'égard du prophète, ils se hâtent de préciser que ce dernier « ne peut ni ne désire » pénétrer dans le monde invisible.

L'opposition bougiste aux cultes religieux ancestraux et aux pratiques magiques est un facteur supplémentaire d'érosion des structures politiques traditionnelles des sociétés dans lesquelles il s'implante. Nombreux sont en conséquence les chefs coutumiers et les devins qui tentent d'enrayer ce prosélytisme en accusant *Lassy* de se livrer à la sorcellerie et de décupler sa puissance à l'aide des pouvoirs (1) qu'il extorque aux sorciers et aux devins sous prétexte de les convertir. De nombreux personnages détenant un grade important dans la hiérarchie bougiste sont recrutés parmi les *singāga* ou les *sindotchi* les plus connus, lesquels renoncent, moyennant cette nouvelle source de prestige et de revenus, aux pouvoirs qu'ils utilisaient antérieurement et qu'ils livrent solennellement à *Lassy* après s'être purifiés en buvant de l'eau bénite par ce dernier. Ainsi est désamorcée une fraction des antagonismes auxquels se heurte le « Christianisme Prophétique ». L'existence de cette secte ne repose donc que sur son opposition à la sorcellerie (entendue au sens général et abusif du terme) à la disparition complète de laquelle elle ne saurait cependant œuvrer sans rechercher sa propre fin. C'est pourquoi il importe de souligner que le Bougisme, loin de s'attaquer véritablement à la sorcellerie, combat plutôt les devins quels qu'ils soient afin de les remplacer dans leur fonction de contre-sorcier.

Qu'il soit ou non le résultat d'une concertation lucide entre les membres de l'état-major Bougiste, cet artifice n'est rendu possible que par l'élargissement extrême (2) de la notion de sorcellerie, grâce auquel les contre-sorciers sont eux-mêmes accusés de sorcellerie et leurs statuettes saisies par les évangélistes. La crainte que suscite le prophète, par laquelle ont lieu de nombreuses « conversions » hâtives et forcées, procède de l'accumulation des pouvoirs magiques confisqués qui constituent aux yeux de tous un formidable potentiel de représailles et de coercition.

(1) *Sinkhosi* des *Bakisi*, *mitā:bu*, *mati*, etc.

(2) Rappelons que l'utilisation par les *singāga* de pouvoirs de sorcellerie (*mati*, incarnation de l'esprit d'un parent décédé, etc.) quoique justifiée par la coutume puisqu'elle vise le maintien de la justice, facilite cette généralisation si elle ne la justifie.

HIÉRARCHIE SACERDOTALE DU «CHRISTIANISME PROPHÉTIQUE»

Pasteurs
 Evangélistes supérieurs
 Membres d'honneur (hommes)
 Membres d'honneur (femmes)
 Membres actifs (hommes)
 Membres actifs (femmes)
 Soldats
 Fidèles.

Le « comité » de chaque mission villageoise est présidé par un évangeliste et composé de membres actifs, de membres d'honneur, d'un secrétaire et d'un trésorier. Les « membresses » sont dirigées par une mère supérieure.

LES « FERVENTS AU DIEU CRÉATEUR »

La dernière secte apparue en milieu Vili-Yombe est la « Religion des fervents au Dieu Créateur » fondée par *Hélène Pemba* (née en 1930 dans le district de Madingou Kayes), à laquelle Dieu révéla sa mission religieuse au cours de plusieurs apparitions accompagnées de périodes de transes et d'extases, précédées ou suivies de jeûnes de plusieurs mois ainsi que de longues et silencieuses contemplations du soleil.

L'emblème de ce mouvement, représentant une main ouverte sur la paume de laquelle est dessinée le continent africain, en souligne la double vocation nationale et africaine, tandis que le « préambule » du « statut » précise : « *la religion des Fervents au Dieu Créateur est une secte religieuse recevant en son sein toutes les ethnies congolaises et naturellement toutes les peuplades d'Afrique ayant une foi au Dieu Créateur* ».



PH. 59. — *Hélène Pemba* et son mari officiant à Diosso.

Le quatrième des seize articles de ce statut affirme que « *la sœur Hélène Pemba, avec l'inspiration de Dieu, opère des guérisons de certaines maladies naturellement primitives* » (sic), et le cinquième de ces articles rappelle que « *la secte religieuse accepte de la part des fidèles guéris des dons en témoignage de leur reconnaissance* ».

La condamnation par le courant messianique de toute maîtrise traditionnelle et individualiste des forces de la nature, détermine l'émergence d'une axiologie sommairement manichéiste.

Le développement de la distinction morale des notions de bien (*mbote*) et de mal (*mbi*) augmente la portée et la résonance sociale des accusations de sorcellerie, particulièrement lorsque celles-ci sont dirigées contre des personnages influents et respectés. Ces crises, qui ne sont plus résolues par l'absorption du poison d'épreuve — moyen arbitraire et dangereux, mais radical et définitif de se disculper —, se prolongent dans de nombreux et interminables procès coutumiers, tandis que l'accusé voit sa réputation et son prestige définitivement compromis.

Un événement qui eut lieu à Diosso en 1964, et fait encore, dans la région de Pointe-Noire, l'objet de maintes discussions, illustre éloquentement cette dramatisation de la sorcellerie ainsi que l'utilisation de l'accusation comme arme politique : *N...* qui fut longtemps l'un des premiers notables de Diosso, où il tenait un petit commerce, fut accusé d'avoir tué par sorcellerie *B...* qui possédait à l'époque une boutique dans le même village et dont la mort était survenue subitement. Des mobiles de rivalité commerciale lui furent attribués. *N...* et les siens furent immédiatement mis au banc de la société Vili, dans laquelle ils ne comptèrent plus bientôt, selon de nombreux témoignages, que de rares et discrets appuis. Vexations et insultes publiques se multiplièrent rapidement à leur encontre, tandis que de nombreuses délégations de notables arrivaient à Diosso pour s'enquérir des faits... Il apparut rapidement que d'importantes notabi-



PH. 60. — Danseuse en transe au cours d'une réunion des « Fervents au Dieu créateur ».

lités de Diosso étaient impliquées dans cette affaire dont le fondement était d'ordre essentiellement politique (1)... Le procès n'eut pas lieu et fut remplacé par une vaine tentative de conciliation. Les passions ne se calmèrent pas avant plusieurs mois. Déclamations, accusations et appels à la vengeance convergèrent de différentes directions, révélant une importante quantité d'antagonismes et de rancunes inassouvies.

N... dont la sagesse, la probité et l'expérience politique faisaient la renommée, s'était dans le passé, heurté à de puissants notables et n'avait pas craint de prendre la tête d'un mouvement opposé à l'implantation du Bougisme à Diosso. L'accusation officielle émanait de la plus haute instance de la hiérarchie sociale traditionnelle du royaume de Loango, laquelle, redoutant la collusion de personnages influents de la société Vili, et craignant un éventuel quoique improbable limogeage, prit rapidement ombrage de l'attention et des conseils que prodiguait *N...* au jeune chef de terre qui venait d'être investi à Diosso.

« *U benuka nza:la kubaka tolo
u befwa mbaku kubaka ve* ».

« Celui qui a faim trouve malgré tout le sommeil
celui qui souffre moralement ne le trouve pas »
(proverbe Vili).

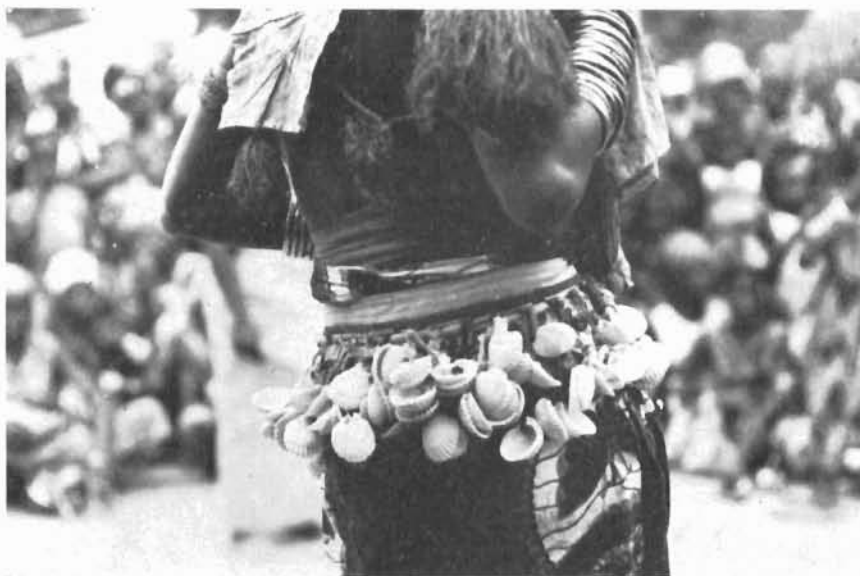
(1) Au niveau de l'autorité traditionnelle.



ANNEXE II

Les transactions s'opéraient aussi à l'aide de monnaies traditionnelles dont la plus ancienne et la plus couramment utilisée fut le *lubō:go lungō:bo* (pl. *simbō:go singō:bo*) (1), pièce de raphia tressé, fabriquée et introduite par les habitants du royaume d'Anzico (les Bateke).

O. DAPPER note que le « libongo », bien que servant au troc, « *tenait lieu d'habit pour les gens du commun* » et consistait en une « *serviette mesurant 3/4 d'aune au carré* », réalisée avec les fibres de l'arbre matombe. Etudiant l'évolution et la variété des pagnes en usage sur la côte de Guinée et au Congo du xv^e siècle à nos jours, J. FOURNEAU et I. KRAVETZ remarquent qu'au xix^e siècle, les « libongo » sont parfois colorés : pour cela « *on teint les fils de la chaîne, ou à la fois ceux de la chaîne et de la trame par le moyen de décoctions de plusieurs espèces de bois, hormis le noir qui réclame l'emploi d'une sorte de métal ferrugineux* ». Avant la création de la compagnie des Indes, cette monnaie fut alimentée par les commerçants européens, notamment les Hollandais qui échangeaient le cuivre et l'ivoire (2) contre ces mouchoirs.



PH. 61. — Ceinture de danse
Yombe.

(1) Le pluriel abrégé *simbō:go* signifie aujourd'hui l'argent.

(2) Cinq *simbō:go singō:bo* valaient une livre d'ivoire.

Les *simbō:go sifula* (sing. *lubō:go lufula*), barres de cuivre forgées à Kimbedi (actuelle Mfouati) étaient fournies aux Bavili de la côte en échange de poissons fumés et de sel, ainsi qu'à ceux de l'intérieur contre des nattes et des cordages.

Le *nzim:bu* ou *luzim:bu*, coquillage (*Olivancillaria nana*) récolté sur toute la côte d'Angola et surtout dans les eaux de l'île de Loanda, servit longtemps de monnaie dans le royaume de Kongo. Il importe de ne pas le confondre avec d'autres coquillages qui ne trouvent pas leur utilisation comme monnaie mais sont employés comme parures, particulièrement chez les Bayombe (ceintures de danse). A. VERSTRAETE, administrateur territorial de Boma souligne l'évolution de la valeur et de la signification du « luzimbu » : « ce coquillage primitivement destiné à servir de monnaie d'échange perdit peu à peu sa signification monétaire pour acquérir une valeur de fétiche porte-bonheur ».

Il n'est pas inutile de rappeler ici le double usage rituel et commercial de la plupart des objets d'échange (alcool, tissu « guinée », machette, poudre à fusil, nattes etc.) dont le paiement au devin valorise, consacre les opérations d'exorcisme ou d'envoûtement.

L'élargissement du champ d'utilisation du *luzim:bu* (monnaie, parure, amulette) s'est accompagné d'une extension de ce terme aux perles de traite qui remplacèrent progressivement les *Olivancillaria nana*. Ces coquillages perdirent très tôt, semble-t-il, leur valeur monétaire au nord du fleuve Congo, pour ne plus conserver qu'un usage magique. Mgr FRITEAU confirme à E. DARTEVELLE qu'il n'en a jamais vu l'usage chez les Bavili ni chez les autres tribus du vicariat de Loango. Une contine recueillie par BITTREMIEUX permet cependant de supposer que cette monnaie eut cours dans cette région, à une certaine époque :

« Le père est parti à Loango pour acheter des Nzimbu du Congo
La mère est partie à Ngoyo pour acheter des 'Nzimbu du Congo,
On est à bout de souffle, à bout de souffle... »

ANNEXE III

Identification des plantes précédemment citées sous leur dénomination vernaculaire.

Lifuku libwi:si kutchia i	kwi:la : <i>Cassia alata</i> Linn - PAPILIONACÉES.
Likaye linzō:do	: <i>Bobiltis gaboonensis</i> (Hook) Alston - PTÉRIDOPHYTES (Egalement recueillie dans le Mayombe par A. BOUQUET sous le nom de kulukumuta).
Likaye linzō:bi	: <i>Sarcophrynium</i> (?)
Lilā:da (u)	: <i>Thonningia sanguinea</i> Vahl - BALANOPHORACÉES.
Lilā:du	: <i>Alchornea floribunda</i> Müll. Arg. - EUPHORBIACÉES.
Limba lingo	: <i>Dracæna arborea</i> Link - LILIACÉES.
Lisisa libabō:go	: <i>Aframomum masuianum</i> (de Wild. et Th. Dur) K.Schum. - ZINGIBÉRACÉES.
Litō:bi	: <i>Raphia</i> sp. — PALMACÉES.
Litō:di	: Sclérote d'un champignon.
Livofo	: <i>Piper guineense</i> Schum. et Thonn. — PIPÉRACÉES.
Livuvumba	: <i>Ocimum canum</i> Sims - LABIACÉES (Selon WALKER : <i>Ocimum viride</i> Wild ou « menthe gabonaise »).
Lubāba	: <i>Eremospatha cabrae</i> de Wild. — PALMACÉES.
Lubāga	: <i>Pausinystalia johimbe</i> (K. Schum.) Pierre. RUBIACÉES.
Lusaksaku	: <i>Cyperus articulatus</i> Linn. — CYPERACÉES.
Lutchefo lumbala	: <i>Zingiber officinale</i> (gingembre) - ZINGIBÉRACÉES.
Lutchefo lumphumbu	: <i>Aframomum</i> sp. - ZINGIBÉRACÉES.
Luteti	: Cource indéterminée.
Luzingu	: <i>Monodora mystirica</i> (Gaerth.) Dunal. - ANNONACÉES.
Lwi:sa	: <i>Brillantaisia</i> (?) - ACANTHACÉES.
Mabumbulu	: <i>Momordica charantia</i> Linn - CUCURBITACÉES.
Mani	: Maïs.
Mbāda	: <i>Bucholzia macrophylla</i> Pax - CAPPARIDACÉES.
Mbiti	: <i>Ficus thonningii</i> Blume - MORACÉES.
Mbōdji	: Classé par WALKER, selon lequel ce terme est le nom Eshira du <i>Sparganophorus vaillantii</i> Gaertn dont le nom Vili est mpōza ma:si.
Mbota	: <i>Milletia versicolor</i> Welw. ex Bak. - PAPILIONACÉES.
Mbundu	: <i>Strychnos icaja</i> Baill. - LOGANIACÉES.
Mfāmbuku	: <i>Hensia pulchella</i> Schum. - RUBIACÉES.
Ngasau	: <i>Psidium guyava</i> Linn. Goyavier Commun. - MYRTACÉES.
Mwā:ba fio:ta	: <i>Polyalthia suaveolens</i> Engl. et Diels. - ANNONACÉES.
Mwā:ba uben:ga	: <i>Enantia chlorantha</i> Oliv. - ANNONACÉES.
Mwi:ba	: <i>Irvingia gabonensis</i> Baill. - IRVINGIACÉES.
Ndjimu	: <i>Combretum carringtonianum</i> Exell et Garcia. - COMBRETACÉES.
Nduma	: <i>Cylicodiscus gabonensis</i> Harms. - MIMOSACÉES.
Nfuma	: <i>Ceiba pentandra</i> (Linn.) Gaertn. - BOMBACÉES.
Ngōgo	: <i>Hyphaene guineensis</i> Schum. et Thom. - PALMIACÉES.
Ngungu	: <i>Cajanus cajan</i> (Linn.) Millsp. - PAPILIONACÉES.
Nkala	: <i>Macaranga spinosa</i> Müll. Arg. - EUPHORBIACEES.

Nkhasa	: <i>Erythrophloeum guineense</i> G. Don. - CESALPINIACÉES.
Nkasu	: Noix de kola.
Nkhādika	: <i>Pentadesma butyracea</i> Sabine. - GUTTIFFÈRES.
Nkulu	: <i>Raphia</i> sp. - PALMIACÉES (1).
Nkumi	: <i>Aucoumea klaineana</i> Pierre. - BURSERACÉES.
Nkumunu	: <i>Coula edulis</i> Baill. - OLACÉES.
Nkwisa	: <i>Costus</i> sp. af/lucanisanus. - ZINGIBERACÉES.
Nlimba	: <i>Terminalia superba</i> Engl. et Diels - COMBRETACÉES.
Nlölögo	: (également dénommée Lilā:du) <i>Alchornea floribunda</i> Müll. Arg. - EUPHORBIACÉES.
Nlōbo	: non identifiée.
Nlōba	: <i>Pycnanthus angolensis</i> (Welw.) Wart. - MYRISTICACÉES.
Nlōdo	: <i>Mondia whitei</i> (Hook. f.) Skeels. - ASCLEPIADACÉES.
Nsimini	: <i>Phaseolus adenotus</i> G.F. Mey. - PAPILIONACÉES.
Nsinga	: <i>Piptadeniastrum africanum</i> (Hook. f.) Brenan. - MIMOSACÉES.
Ntchentcheli	: <i>Thaumatococcus daniellii</i> Benth. - MARANTACÉES.
Ntchiefo	: arbuste donnant des piments. Non identifié.
Ntchili	: non identifiée.
Ntchilika	: Stertuliacée indéterminée.
Ntumbu nsōni	: <i>Imperata cylindrica</i> (Linn.) P. Beauv. - GRAMINÉES (cueillie sous forme de jeune pousse : ntumbu).
Ntunga liyāgu	: <i>Solanum torvum</i> Swartz. - SOLANACÉES.
Nvāza	: <i>Pentaclethra macrophylla</i> Benth. - MIMOSACÉES.
Nvuta	: <i>Trichoscypha acuminata</i> Engl. - ANACARDIACÉES.
Nvutu	: <i>Garcinia kola</i> Heckel. - GUTTIFFÈRES.
Niāga niāga	: <i>Symphonia globulifera</i> Linn. f. - GUTTIFFÈRES.
Niāga	: résine du précédent.
Nzingu	: <i>Monodora myristica</i> (Gaertn.) Dunal. MYRISTICACÉES.
Solila	: non identifiée.
Sosōbo	: non identifiée.
Tchiala mio:ko	: <i>Leea guineensis</i> G. Don. - LÉÉACÉES.
Tchidembadamba	: non identifiée.
Tchifilu	: <i>Vitex madiensis</i> Oliv. - VERBÉNACÉES.
Tchilemba nzau	: non identifiée.
Tchiniun:ga	: non identifiée.
Tchisafukola	: non identifiée.
Tchisesa	: <i>Pterocarpus</i> sp af/soyauxii, tinctorius.
Tchisiesi	: Selon WALKER : <i>Cleistopholis</i> (Benth.) Engl. et Diels var. <i>Klaine ana</i> R.E.Fries (A. BOUQUET a identifié cette plante sous le nom de Kikunga). - ANNONACÉES.
Tchisin:zi	: non identifiée.
Tchiu:mu	: <i>Combretum carringtonianum</i> Exell et Garcia. - COMBRETACÉES.
Tchizikazika	: <i>Eleusine indica</i> (Linn.) Gaerth. - GRAMINÉES.
Tukula	: Solution d'eau et de bois de padouk écrasé.
Tukula tubabō:go	: Variété de tukula : « tukula des pygmées ».

Autres identifications

Nlindji	: copal fossile.
Mpheso	: kaolin.
Ngun:zi	: ocre rouge.

(1) A. BOUQUET a identifié aux alentours du village de Madingou un arbre portant le même nom (*Dinophora spenneroides* Benth.).

ANNEXE IV

MAMMIFÈRES

Lubuku	: Ecureuil (nom générique)
Lutcheni	: rongeur non identifié, mais, d'après LAMAN « genre de chat sauvage ».
Luvali	: <i>Heliosciurus gambianus</i> (Ogilby)
Mbaku	: <i>Herpestes paludinosus</i> G. Cuvier
Mphuku mphofo	: « Taupe dorée ». <i>Chrysochloris leuchorina</i> . Huet.
Ngumba	: <i>Atherura africana</i> (Gray).
Nkabi	: « Guib arnaché ». <i>Tragelaphus scriptus</i> (Pallas).
Nkhumbi	: « Rat de Gambie ». <i>Cricetomys gambianus</i> (Waterhouse).
Nkutu	: Antilope non identifiée.
Nzau	: Eléphant.
Nziku	: Chimpanzé. <i>Pan satyrus</i> .
Nzobo	: <i>Civettictes civetta</i> (Schreber).
Sesi	: Cephalophe.
Sisi	: Ratel : <i>Mellivora capensis leuconota</i> . Sclater.
Tchibun :gi	: « Hyène tachetée ». <i>Crocuta crocuta</i> (Erleben).
Tchinkä :da	: « Potto de Bosman » ou <i>Perodicticus potto</i> (P.L.S. Muller).
Tchikumbu	: <i>Panthera pardus</i> (Linne).

OISEAUX

Dofi	: non identifié.
Linnjää	: non identifié.
Lusutchi	: « Faucon des chauve-souris » <i>Machaerhamptus alcinus</i> (Westermann).
Mbembé	: « Vautour palmiste » <i>Gypohierax angolensis</i> . Gmelin.
Mbulukoko	: « Touraco géant » <i>Corytheola cristata</i> (Vieillot).
Mphiapi	: Calao sp. Bucerotides.
Ndjelendji	: « Hirondelle hérissée à queue courte ». <i>Psaldiprocne nitens</i> (Cassin).
Ndwa	: non identifié.
Ngôdo	: « Grand calao à casque noir » <i>Ceratogymma atrata</i> (Temminck).
Ngôgo	: « Butor à crête blanche ». <i>Tigriornis leucolopha</i> (Jardine).
Ngumbi	: « Francolin à gorge rouge ». <i>Pernistis cranchi</i> . Leach.
Ngwali	: non identifié.
Ngwanuni	: Rapace non identifié.
Ngwedj	: non identifié.
Nkâga	: « Pintade huppée du Gabon » <i>Guttera plumifera plumifera</i> (Cassin).
Nkusu	: Perroquet (nom générique).
Nsikila	: oiseau non identifié ; les natifs l'identifient faussement au Toucan.
Ntieti	: Fauvette. <i>Cisticola anonyma</i> (Von Muller).

'Nviya	: non identifié.
Tchifu	: non identifié.
Tchifun:zi	: non identifié.
Tchinowe	: <i>Calao</i> sp. (Bucerotides) souvent confondu avec le Toucan.
Tchiswendji	: Colibri.

POISSONS

Libôdo	: nom générique de la sole
Lidôgo	: <i>Siluridae</i> sp.
Lingāza	: <i>Hemichromis fasciatus</i> (Peters).
Ntchiendo	: non identifié.
Mphuli	: <i>Siluridae</i> sp.
Sun:dji	: Sardinelle (<i>clupeidae</i>).

BATRACIENS

Tchiu:la	: <i>Bufo regularis</i> . Reuss.
----------	----------------------------------

INSECTES

Mbunzu	: Fourmi (non identifiée).
Linthatta	: <i>Macromyrmecoides aculeatus</i> .
Nsosi	: Fourmi (non identifiée).
Ngôgolo	: Myriapodes (nom générique).
Ngwa:si	: Guêpe maçonne (nom générique).
Nsunda nkhâdu	: Mante religieuse.
'Nzi	: Mouche (nom générique).
Nzungundi	: Libellule.
Tchifula butoto	: Fourmi-lion.

REPTILES

Milundji	: non identifié.
Nduma	: <i>Naja melanoleuca</i> Hallowell.
Niengo	: <i>Agama</i> sp.
Nlimba	: <i>Dendroaspis jamesoni jamesoni</i> Traill.
Nsâda	: non identifié.
Lupwena	: Caméléon.

BIBLIOGRAPHIE

- AUGOUARD (Mgr J.), 1934. — Quarante-quatre années au Congo. Poussin édit. Evreux, 648 p.
- BALANDIER (G.), 1963. — Sociologie actuelle de l'Afrique noire. PUF. Paris, 520 p.
- BASTIAN (Ad.), 1874. — Die deutsche Expedition an der Loango-Küste, nebst älteren Nachrichten über die zu erforschenden Länder, nach persönlichen Erlebnissen von... H. Costenoble, Iéna, 353 p.
- BASTIDE (R.), 1960. — Les religions africaines au Brésil. PUF, Paris, 587 p.
- BAUMANN (H.) et WESTERMANN (D.), 1957. — Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Payot, Paris, 520 p.
- BITTREMIEUX (R.P.), 1936. — Les sociétés secrètes des Bakhimba au Mayombe. Librairie Falk fils, G. Van Campenhout, Bruxelles, 327 p.
- BOUVEIGNES (O. de), 1948. — Les anciens rois du Congo. Grands Lacs, Namur, 157 p.
- BRAZZA (P. Savorgnan de), 1887-1888. — Voyages dans l'Ouest Africain (1875-1887). *Le Tour du Monde*, t. LIV, juil.-déc. 1887, p. 236-289, et t. VIII, juil.-déc. 1888, p. 1-64.
- BRUEL (G.), 1935. — La France Equatoriale Africaine. Larose, Paris, 558 p.
- CAHUN (L.), 1883. — Le Congo. La véridique description du royaume africain... J.J. Gay libraire éditeur, Bruxelles, 213 p.
- CAILLOIS (R.), 1950. — L'homme et le sacré. Gallimard, Paris.
- CAVAZZI (P.), 1937. — Descrizione storica dei tre regni Congo, Matamba e Angola Tivoli édit. moderne, 785 p.
- CAZENEUVE (J.), 1958. — Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnographiques. PUF, Paris, 497 p.
- CHAVANNES (Ch. de), 1935. — Avec Brazza, souvenir de la mission de l'Ouest Africain (mars 1883-janvier 1886). Plon, Paris, 378 p.
- CHAVANNES (Ch. de), 1936. — Le Congo Français. Plon, Paris,
- CHOLET (J.), 1890. — Missions de ... au Gabon-Congo depuis 1886. Exploration de Loango à Brazzaville-Oubangui-Sanga. *Compte rendu des séances de la Soc. de Paris*, p. 455-463.
- CLEENE (E. de), 1935. — Les chefs indigènes au Mayombe. Africa, vol. VIII, n° I.
- CUVELIER (Mgr J.), 1953. — Relation sur le Congo du R.P. Laurent de Lucques (1700-1776). Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 357 p.
- CUVELIER (Mgr J.), 1953. — Documents sur une mission française au Kakongo (1766-1776) avec introduction et annotations. Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques, Bruxelles, 133 p.
- CUVELIER (Mgr J.), 1954. — L'ancien Congo d'après les archives Romaines (1518-1640). Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles, 600 p.
- DAPPER (O.). 1676. — Description de l'Afrique... traduite du Flamand..., chez Wolfgang, Woesberge, Boons et Van Nomen, Amsterdam, 534 p.
- DARTEVELLE (E.), 1953. — Les « n'zimu », monnaie du royaume de Congo. Soc. Roy. belge d'Anthropologie et de Pré-histoire. Bruxelles, 250 p.
- DEGRANDPRÉ, 1801. — Voyage à la côte occidentale d'Afrique, fait dans les années 1786 et 1787. Dentu imprimeur, Paris, 2 vol., 226 et 320 p.
- DELCOURT (Mgr). — Au Congo français, Mgr Carrie (1842-1904). Evêché de Pointe-Noire, 2 t.

- DENNETT, 1887. — Seven years among the Fjort, being an English trader's experiences in the Congo district. Searle and Rivington, London, 240 p.
- DENNETT, 1898. — Notes on the folklore of the Fjort. D. Nutt, London, 169 p.
- DEROUET (Mgr J.), 1896. — Dictionnaire français. Fiotte, dialecte Kivili. Imprimerie de la mission, Loango.
- DOUTRELOUX (A.), 1967. — L'ombre des fétiches. Société et culture Yombe. Béatrice Nauwelaerts, Paris, 288 p.
- DESCHAMPS (H.), 1954. — Les religions de l'Afrique Noire. PUF, Paris, 128 p.
- DIETERLEN (G.), 1951. — Essai sur la religion Bambara. PUF, Paris, 240 p.
- DU CHAILLU (P.), 1863. — Voyages et aventures en Afrique équatoriale. Michel Levy Frères, Paris, 546 p.
- DUPARQUET (Rd. P.), 1875. — Etat commercial de la côte du Loango et du Congo. Miss. Cath.
- DUPARQUET (Rd. P.), 1874. — Le Kaongo, province de Loango. Bull. Soc. Roy. Belge de Géogr., n° 2.
- FALKENSTEIN (J.), 1888. — Die Loango Expedition. E. Baldamus, Leipzig, 232 p.
- FORTES (M.) et PRITCHARD (E.E.), 1964. — Systèmes politiques africains. PUF, Paris, 256 p.
- GLENNISSON (J.), 1953. — Les royaumes de la côte congolaise avant l'arrivée de De Brazza. *Liaison* n° 36, 37, 38, Brazzaville.
- GLUCKMAN (M.), 1965. — Politics, Law and Rituals in Tribal Society. Blackwell, Oxford, 339 p.
- GRIAULE (M.), 1966. — Dieu d'eau. Fayard, Paris, 209 p.
- HEUSCH (L de), 1962. — Le Pouvoir et le Sacré. Ann. du Centre d'ét. des relig., Bruxelles, p. 139 à 158.
- JONGHE (E. de), 1907. — Les sociétés secrètes au Bas-Congo. J. Polleunis, Bruxelles, 74 p.
- JUNOD (H.), 1936. — Mœurs et coutumes des Bantous ; la vie d'une tribu sud-africaine. Payot, Paris, 2 vol.
- KINGSLEY (M.H.), 1898. — Travels in West Africa. Congo français, Corisco and Cameroons. Mac Millan company, New York, 541 p.
- LAMAN (K.E.), 1953 et 1968. — The Kongo. Almqvist et Wiksell, 3 vol. Uppsala.
- LE BORGNE (J.), 1938. — Le secteur du Mayombe (notes sur les Ba-Youm-Ba). *Annales des Pères du St-Esprit*.
- LETHUR, 1960. — Etude sur le royaume de Loango et le peuple Vili. *Les cahiers N'Gonge*, n° 2.
- MAIR (L.), 1969. — La sorcellerie. Hachette, Paris, 244 p.
- MARICHELLE (C.), 1912. — Méthode pratique pour l'étude du dialecte Vili. Loango.
- MAUSS (M.), 1968. — Sociologie et Anthropologie. PUF, Paris, 475 p.
- MIDDLETON (J.), 1967. — Magic, Witchcraft and Curing. Natural History Press, New York.
- PECHUEL LOESCHE (E.), 1907. — Volkskunde von Loango. Strecker et Schröder, Stuttgart.
- PEPPER (H.), 1950. — A la recherche des traditions musicales en pays Vili, *Bull. Inform. et Docum.* Brazzaville.
- PIGAFETTA (F.) et LOPEZ (D.), 1965. — Description du royaume de Congo et des contrées environnantes. Traduc. franç. de W. Bal, Edit. Béatrice Nauwelaerts, 253 p.
- SORET (M.), 1959. — Les Kongo nord-occidentaux. PUF, Paris, 144 p.
- THOMAS (J.). — Cours de phonétique articulatoire. Ronéotypé.
- VANSINA (J.), 1963. — Notes sur l'origine du royaume de Kongo. *Journal of Africa History*, vol. IV, n° 1, p. 33-38.
- VAN WING (Rd. P.J.), 1959. — Etudes Bakongo, Desclée de Brouwer, Louvain.
- VEISTROFFER (A.), 1931. — Vingt ans dans la brousse africaine. Souvenirs d'un ancien membre de la mission Savorgnan de Brazza dans l'Ouest Africain (188 -1903). Bresle édit., Lille, 241 p.
- VENNETIER (P.), 1968. — Pointe Noire et la façade maritime du Congo Brazzaville. Mém. ORSTOM n° 26, Paris, 426 p.
- VERLY (R.), 1955. — Les Mintadi. La statuaire de pierre du Bas-Congo. *Zaire*, vol. V. p. 451-528.
- VOULGRE (Dr.), 1897. — Le Congo français. Le Loango et la vallée du Kouilou. André et cie., Paris.
- WALKENAER (C.A.), 1826, 1831. — Histoire générale des voyages... Lefèvre, Paris.
- WALKER RAPONDA et SILLANS (R.), 1962. — Rites et croyances du Gabon. Présence Africaine, Paris, 377 p.
- WALKER RAPONDA, 1961. — Les plantes utiles du Gabon. P. Le Chevalier, Paris.
- WERTHEIM (W.), 1960. — La société et les conflits entre systèmes de valeurs. *Cah. Int. de Sociol.*, vol. XXVIII.
- ZAHAN (D.), 1964-1965. — Techniques, mythes et rites concernant le feu en Afrique Noire. Enseignement donné à la Fac. des Lettres et des Sc. Hum. de Strasbourg, ronéo.
- ZUCHELLI (A.), 1712. — Relazioni del Viaggio e Missione di Congo. Venise.

LÉGENDES DES FIGURES

Figure 1. Répartition ethnique dans le Sud-Congo	19
2. Loango, province septentrionale du royaume de Kongo	24-25
3. Terminologie de parenté	54
4. Lignes de force politiques, tractations préélectorales	93
5. Eléments du processus agression, thérapeutique, répression	110
6. Artisanat Yombe	128
7. Création et renforcement d'une réputation de sorcier. Interaction des éléments sociaux constitutifs de ce processus	149
8. Va-et-vient du sorcier entre l'une et l'autre dimensions du monde : le visible et l'invisible	153
9. Tatouage	156

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Photo	1. Le cirque de Diosso	25
	2. Equipements du « Malafoutier » (<i>mala:fu</i> , vin, alcool), récolteur de vin de palme (<i>nsāmba</i>): la <i>nkosi</i> : ceinture de lianes munie de deux boucles se resserrant sous l'accroissement de la traction et d'une partie large servant d'appui dorsal. Le couteau utilisé pour élaguer et inciser les grappes de fruits. Les calebasses destinées au recueil de la sève.....	27
	3. <i>Ngoma</i>	32
	4. <i>Ndun:gu</i>	32
	5. Préparation de la <i>tukula</i>	38
	6. <i>Bikumbi</i> du village de Tchissamanou	38
	7. <i>Nlimba</i> du village de Tchissamanou	38
	8, 9, 10. <i>Nlimba</i> , village de Kakamoèka	41
	11, 12, 13. <i>Nlimba</i> , village de Kakamoèka (suite)	42
	14, 15. <i>Nlimba</i> , village de Kakamoèka (fin)	43
	16. Lames de machette utilisées dans le sanctuaire de <i>Mwe Tchikāmbisi</i> pour l'invocation de la divinité....	66
	17, 18. Construction d'une case	74
	19. Le <i>ntheti</i>	80
	20. <i>Ngōdji</i>	82
	21. Office bougiste	83
	22. Simulacre de combat à Loubou, lors de l'enterrement d'un <i>Fumu</i> (cliché Makosso TCHIAPI).....	85
	23. Décoration du <i>mwā:za</i> de Diosso	85
	24. <i>Mwe Biduka</i> devant son <i>tchikalu</i> (Pointe-Noire)	114
	25. Contenu du <i>Tchikalu</i> de <i>Mwe Biduka</i>	115
	26. Maquillage du client	117
	27. Préparation des ingrédients	117
	28, 29. Gavage du crapaud	118
	30, 31. Adjonction du sang d'un coq aux éléments ingurgités par le crapaud	119
	32, 33, 34. Application de l'animal sur les sièges de la force vitale.....	120
	35. Le crapaud est empaqueté avant d'être enterré devant la case du client.....	121
	36. Préparation des ingrédients de <i>Nsasi</i>	124
	37 à 41. « Attitudes de <i>Niembo</i> , <i>ngāga liboka</i> de Mpili » coiffures de plumes, sonnaillles, grelots, voyages invisibles, maladies et rêves initiatiques, ascensions rituelles d'arbres sacrés constituent autant de similitudes entre les formes les plus communes du chamanisme et la <i>liboka</i> ; il s'agit cependant moins, dans ce dernier cas d'une « possession » que d'une vision extatique comparable au voyage céleste des Chamans Caribes de la Guyane hollandaise	180-181

42. <i>Nkaku</i>	182
43. <i>Mphu sa:la mphu kutesila</i> orné d'un écusson publicitaire Philips.....	182
44. <i>Biyāda</i> ou <i>mikwāga</i>	182
45. <i>Sā:bi</i>	184
46. <i>Nkhosi</i> du <i>ngāga Mbumba Si</i> , entourée d'une peau de <i>tchinkā:da</i>	184
47 à 51. <i>Tchiā:ga</i> dansée au village de Tchimpila (environs de Pointe-Noire).....	186
52 à 55. La <i>liboka</i> n'est dansée que par les hommes. Les femmes possédées par <i>Nkisi Niā:bi</i> exécutent une danse analogue au cours de laquelle de nombreux <i>Bakisi</i> sont invoqués par des chants. Ci-dessus, <i>Ndembi Ngoma</i> , <i>ngāga Niā:bi</i> du village yombe de Manzi, plus connue sous le nom de <i>Zwi:na</i>	188
56. Allégorie peinte sur la façade de l'Eglise Bougiste (Pointe-Noire, quartier Tié-Tié) : Simon Lassy Zéphyrin chassant les sorciers qui attaquent l'« arbre de vie » en dessus duquel veille l'œil du prophète.....	194
57, 58. Danseuses bougistes en extase	194
59. <i>Hélène Pemba</i> et son mari officiant à Diosso	197
60. Danseuse en transe au cours d'une réunion des « Fervents au Dieu créateur »	198
61. Ceinture de danse Yombe.....	201

TABLES DES MATIÈRES

Transcription phonétique	9
Introduction	11

Première partie

RELIGION - SYSTEME POLITIQUE ET SOURCES D'ANTAGONISMES

Chapitre I - Présentation générale	17
1. Situation géographique; commerce	17
2. Origine du royaume de Loango	22
Chapitre II - Le Nkisi si, élément de base de la religion	29
Chapitre III - Les Bakisi basi : sexualité et fécondité	35
1. La tchikumbi	35
2. La circoncision	46
3. Violation des interdits. Rôle des Bakisi basi	46
4. Les jumeaux (biba :sa) envoyés des Bakisi basi	48
Chapitre IV - Parenté et conflit	51
1. Système de parenté	51
2. Modalités de l'esprit	56
Chapitre V - Division du pouvoir politique	61
1. Les Fumu	61
2. Les Fumu si	62
3. Les provinces du royaume	64
Chapitre VI - Le Pouvoir royal (Lwā :gu)	71
1. Titres et fonctions	71
2. Intronisation du roi	78
3. Les funérailles royales	82
Chapitre VII - Les 27 clans primordiaux de Diosso	89

Deuxième partie

LES BAKISI

<i>Chapitre VIII - Les Bakisi</i>	103
1. Nkisi et Nkisi si	106
2. Le miloko	107
3. Le devin ; contrôle des accusations, répression, thérapeutiques	107
<i>Chapitre IX - Invocation des principaux Bakisi - thérapeutiques magiques</i>	113
1. Mbumba	113
2. Tchiteka	126
3. Maniā:gu	128
4. Nsasi	129
5. Fun:za	134
6. Ngofo	135
7. Māmbili	136
8. Kwā:gu	138

Troisième partie

LIVITA LIŊI:MBI - LA « GUERRE NOCTURNE »

<i>Chapitre X - Le Likundu</i>	143
1. Description	143
2. Activités et statut psychologique du sorcier	146
<i>Chapitre XI - Le Buti, élément de base des manipulations de sorcellerie</i>	151
1. Utilisation réelle du buti	152
2. Acquisition et transmission du buti	154
3. Principaux mati	156
4. Création du buti	159
5. Les lois du ni:mbi : existence d'une « contre-société »	161
<i>Chapitre XII - Du meurtre au châtement</i>	165
1. Les pièges, mitā:bu	165
2. La mort : lufwa	168
3. L'enquête : kutesi	169
4. Le procès	171
5. Les épreuves judiciaires	175
6. Danse de divination : la liboka	179
CONCLUSION	191
Annexe I	193
Annexe II	201
Annexe III	203
Annexe IV	205
BIBLIOGRAPHIE	207
LEGENDES DES FIGURES	209
TABLE DES ILLUSTRATIONS	211

Les Editions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer tendent à constituer une documentation scientifique de base sur les zones intertropicales et méditerranéennes, les pays qui en font partie et sur les problèmes posés par leur développement.

CAHIERS ORSTOM.

— Séries périodiques :

- **entomologie médicale et parasitologie** : systématique et biologie des arthropodes d'intérêt médical et vétérinaire, parasitologie, épidémiologie des grandes endémies tropicales, méthodes de lutte contre les vecteurs et les nuisances ;
- **géologie** : études sur les trois thèmes suivants : altération des roches, géologie marine des marges continentales, tectonique de la région andine ;
- **hydrologie** : études, méthodes d'observation et d'exploitation des données concernant les cours d'eau inter-tropicaux et leurs régimes ;
- **océanographie** :
Sud-Ouest du Pacifique
Canal de Mozambique et environs
Atlantique Tropical Est...
hydrologie, physico-chimie, hydrodynamique, écologie,
caractérisation des chaînes alimentaires, niveaux de pro-
duction, dynamique des stocks, prospection faunistique.
- **hydrobiologie** :
Bassin Tchadien
Nouvelle-Calédonie...
- **pédologie** : problèmes soulevés par l'étude des sols : morphologie, caractérisation physico-chimique et minéralogique, classification, relations entre sols et géomorphologie, problèmes liés aux sels, à l'eau, à l'érosion, à la fertilité ;
- **sciences humaines** : études géographiques, sociologiques, économiques, démographiques et ethnologiques

— Séries non périodiques :

- **biologie** : études consacrées à diverses branches de la biologie végétale et animale ; agronomie ;
- **géophysique** : données et études concernant la gravimétrie, le magnétisme et la sismologie.

MÉMOIRES ORSTOM : consacrés aux études approfondies (synthèses régionales, thèses...) dans les diverses disciplines scientifiques (65 titres parus).

ANNALES HYDROLOGIQUES : depuis 1959, deux séries sont consacrées : l'une, aux Etats africains d'expression française et à Madagascar, l'autre aux Territoires et Départements français d'Outre-Mer

FAUNE TROPICALE : collection d'ouvrages principalement de systématique, couvrant ou pouvant couvrir tous les domaines géographiques où l'ORSTOM exerce ses activités (19 titres parus)

INITIATIONS/DOCUMENTATIONS TECHNIQUES : mises au point et synthèses au niveau, soit de l'enseignement supérieur, soit d'une vulgarisation scientifiquement sûre (20 titres parus).

TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'ORSTOM : cette collection, diverse dans ses aspects et ses possibilités de diffusion, a été conçue pour s'adapter à des textes scientifiques ou techniques très variés quant à leur origine, leur nature, leur portée dans le temps ou l'espace, ou par leur degré de spécialisation (20 titres parus).

L'HOMME D'OUTRE-MER : cette collection, publiée chez Berger-Levrault, est exclusivement consacrée aux sciences de l'homme, et maintenant réservée à des auteurs n'appartenant pas aux structures de l'ORSTOM (9 ouvrages parus).

De nombreuses **CARTES THÉMATIQUES**, accompagnées de **NOTICES**, sont éditées chaque année, intéressant des domaines scientifiques ou des régions géographiques très variées.

BULLETIN ANALYTIQUE D'ENTOMOLOGIE MÉDICALE ET VÉTÉRINAIRE (périodicité mensuelle ; ancienne dénomination jusqu'en 1970 : Bulletin signalétique d'entomologie médicale et vétérinaire) (XX^e année).

**OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ET TECHNIQUE OUTRE-MER**

Direction Générale

24, rue Bayard, 75008 PARIS

Sce Central de Documentation

70-74, rte d'Aulnay, 93140 BONDY

IMP. M. BON - VESOUL
O. R. S. T. O. M. Éditeur
D.L. éditeur. 3^e trim. 1973
D.L. IMP. : 1847-IV-73